

14

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1

7. JAHRGANG 1959

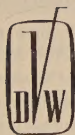


VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1

7. JAHRGANG 1959



VEB DEUTSCHER VERLAG DER WISSENSCHAFTEN
BERLIN

Redaktionskollegium: Matthäus Klein (Chefredakteur)
Alfred Kosing (stellv. Chefredakteur)
Rudolf Herold, Hermann Ley, Georg Mende, Hermann Scheler,
Wolfgang Schubardt, Klaus Zweiling

Redaktionssekretär: Günter Heyden

Redaktionsschluß: 15. Dezember 1958

Redaktion: Berlin W 8, Niederwallstraße 39, Telefon 2004 01
Copyright 1958 by VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin W 8, Niederwallstraße 39,
Telefon 2001 51
Veröffentlicht unter der Lizenznummer ZLN 54 30 der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik,
Ministerium für Kultur, Hauptverwaltung Verlagswesen
Die Zeitschrift erscheint sechsmal im Jahr zum Preise von 3,— DM pro Heft . Alle Rechte vorbehalten
Bezugsmöglichkeiten: Im Gebiet der DDR einschließlich des demokratischen Sektors von Groß-Berlin ist
die Zeitschrift durch den Handel oder die Post, Abteilung Postzeitungsvertrieb, zu beziehen,
im Gebiet der Deutschen Bundesrepublik und der Westsektoren von Berlin ist die Zeitschrift durch den
Buchhandel, die Deutsche Bundespost oder direkt über die Firma „Helios-Literatur-Vertriebs-GmbH“,
Berlin-Borsigwalde, Eichborndamm 141—167, zu beziehen.

Im Ausland sind Bestellungen an den Buchhandel oder an die Firma
„Deutscher Buch-Export und Import GmbH“ Leipzig C 1, Leninstraße 16, zu richten.
Anfragen werden direkt an den VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin W 8,
Niederwallstraße 39, erbeten.

Satz, Druck und Bindung: IV/2/14 . VEB Werkdruck Gräfenhainichen . 290

INHALT

	Seite
<i>Josef Schleifstein:</i> Die philosophischen Arbeiten und Anschauungen Franz Mehrings	5
<i>G. A. Kursanow:</i> Die philosophischen Anschauungen Einsteins über die Natur der geometrischen Begriffe	34
<i>Hermann Scheler:</i> Die Bedeutung von Lenins Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ im Kampf gegen idealistische Entstellungen der materialistischen Geschichtsauffassung	46
<i>Alfred Kosing:</i> Die „gesunde Vernunft“ des Jesuitenpaters Josef de Vries	65
<i>C. I. Gulian:</i> Das Problem des sittlichen Wertes	86

DISKUSSION

<i>Reinhold Miller:</i> Franz Loeser und die marxistische Ethik	101
---	-----

BERICHTE

<i>Ota Záhora:</i> „Filosofický Časopis“ Heft 1 bis 6/1957	118
<i>Wolfgang Schubardt:</i> Philosophische Probleme in den wissenschaftlichen Zeitschriften der Universitäten	125
<i>Günter Heyden:</i> Internationales philosophisches Seminar in Sofia	128
<i>Frank Rupprecht:</i> Diskussion über Widersprüche in der Periode des Kampfes um den Sieg des Sozialismus	137
<i>Günter Heyden:</i> Diskussion über einen Vorlesungsplan für Ethik	142
<i>Horst Jacob:</i> Philosophische Diskussion zum Thema „Mensch und Technik“	143

REFERATE/BESPRECHUNGEN

<i>Günter Kröber:</i> Todor Pawloff: Die dialektisch-materialistische Philosophie und die Einzelwissenschaften	145
<i>Manfred Buhr:</i> Wilhelm R. Beyer: Zwischen Phänomenologie und Logik	154
<i>Georg Klaus:</i> A. P. Norden: Elementare Einführung in die Lobatschewskische Geometrie	163
<i>Dieter Wittich:</i> Helmut Clos: Ludwig Büchners „Im Dienst der Wahrheit“	170
<i>Harald Wessel:</i> G. A. Wetter: Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens	173

1127-c

Die philosophischen Arbeiten und Anschauungen Franz Mehrings

Von JOSEF SCHLEIFSTEIN (Leipzig)

Am 29. Januar 1959 begingen wir den 40. Todestag Franz Mehrings, eines der bedeutendsten revolutionären Kämpfer und marxistischen Theoretiker in der Geschichte der deutschen und internationalen Arbeiterbewegung. Franz Mehrings Todestag ist uns Anlaß, seine philosophischen Arbeiten und Anschauungen zu würdigen.

Franz Mehring war es noch vergönnt gewesen, das russische Proletariat in der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution siegen zu sehen. Er begrüßte diesen Sieg mit leidenschaftlicher Anteilnahme. Franz Mehring mußte allerdings kurz vor seinem Tode auch erleben, daß seine tapferen Kampfgefährten Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht von der Soldateska des militaristischen deutschen Imperialismus feige und hinterhältig ermordet wurden. Doch eine Gewißheit nahm er mit ins Grab. Er, der an der Begründung der Kommunistischen Partei Deutschlands selbst maßgeblich mitgewirkt hatte und damit die Krönung seines Lebenswerkes erfuhr, wußte, daß sein Vermächtnis nicht verlorengehen, sondern in dieser Partei fortleben und auch in Deutschland zum Siege gelangen würde.

Die folgenden Ausführungen sollen der Würdigung der Leistungen Franz Mehrings auf dem Gebiet der philosophischen Grundlagen des Marxismus dienen, einer Seite seines Schaffens, die in der Vergangenheit nicht die Beachtung gefunden hat, die ihr zukommt. Um ein getreues Bild von den philosophischen Auffassungen Mehrings zu geben, muß wenigstens in groben Zügen das in der deutschen Sozialdemokratie um die Jahrhundertwende vorherrschende „Milieu“ auf diesem Gebiete skizziert werden. Dann erst treten sowohl die Verdienste Mehrings um die Verteidigung der materialistischen Grundlagen des Marxismus als auch die Mängel in seinen philosophischen Anschauungen klar und im richtigen Verhältnis hervor.

1. Die Lage auf philosophischem Gebiet in der Vorkriegssozialdemokratie

Mit dem Übergang zum Imperialismus verstärkten sich die opportunistischen Tendenzen in der deutschen Sozialdemokratie. Marx und Engels hatten jedes, auch das geringste Hervortreten des Opportunismus in der Theorie und Praxis der deutschen Sozialdemokratie stets entschieden bekämpft, und ihr unermüdlicher Ratschlag trug viel dazu bei, daß Bebel, W. Liebknecht und andere die größten opportunistischen Vorstöße in den Jahren des Sozialistengesetzes und danach zurückwiesen. Es war kein Zufall, daß die Revisionisten bald nach dem

Tode von Friedrich Engels mit einem unverhüllten Angriff gegen den Marxismus hervortraten.

Wie in der Politik und in der Ökonomie gab der Revisionismus auch in der Philosophie die Devise der „Verbesserung“ und „Ergänzung“ des Marxismus aus. Was er aber vorbrachte, waren nichts anderes als die bei den bürgerlichen Philosophieprofessoren aufgelesenen Brocken der Kritik am philosophischen Materialismus und an der dialektischen Methode. Lenin verspottete die absolute geistige Abhängigkeit der Revisionisten von den Philosophieprofessoren und die sklavische Unterwürfigkeit, mit der sie stets dem letzten Schrei der bürgerlichen Modellehren folgten.¹ Lehnten sich die Revisionisten in ihren sozialen und politischen Anschauungen an die Sozialreformlehren der deutschen Katheder-sozialisten und der englischen Fabier an, so holten sie sich ihr philosophisches Rüstzeug bei den Neukantianern und Machisten.

Seit den achtziger, mehr aber noch seit den neunziger Jahren, mit ihrem beispieldarmigen raschen Wachstum der deutschen Arbeiterbewegung, dem stürmischen Siegeszug des Marxismus und der durch die Arbeiterbewegung mächtig geförderten Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse im Volke, mußte sich der Angriff der bürgerlichen Philosophie notwendig — wenn auch anfangs ohne direkt die Marxisten zu apostrophieren — gegen den Materialismus und die materialistischen Grundlagen der Naturwissenschaft, gegen die Weltanschauung der Arbeiterklasse richten. Darin bestand die eigentliche *soziale* Funktion des Neukantianismus, des Machismus und der ganzen positivistischen, agnostizistischen philosophischen Richtung.

Die Zeiten waren vorüber, da die liberale Bourgeoisie noch mit dem flachen Materialismus der Büchner und Moleschott kokettieren und ungestraft dem optimistischen Geist der Naturwissenschaften huldigen konnte. Der philosophische Materialismus war zu einer unmittelbaren ideologischen Bedrohung für die Bourgeoisie geworden; die Klasseninteressen der Bourgeoisie verlangten gebieterisch, daß der Optimismus des Wissens und der Wissenschaft entthront, das Vertrauen in die menschliche Erkenntnisfähigkeit untergraben, der philosophische Materialismus aus dem Felde geschlagen werde. Wenn der als liberaler Abgeordneter mit den sozialen und politischen Bedürfnissen der Bourgeoisie wohl vertraute Rudolf Virchow schon 1877 in einer wenig rühmlichen Polemik gegen den unbeeinträchtigt am Materialismus festhaltenden Ernst Haeckel den Darwinismus in Beziehung brachte zur Pariser Kommune, so muß man das als ein Symptom werten.²

¹ W. I. Lenin: Ausgewählte Werke in 2 Bänden. Bd. I. Moskau 1946. S. 75

² Mehring schreibt in einem Aufsatz über die Volksschule: „Haeckel hatte verlangt, daß die Darwinsche Lehre in der Schule berücksichtigt werde. In schärfster Weise bekämpfte Virchow diese Anschauung. Er erklärte den Darwinismus für eine unbewiesene Theorie, und jeder Versuch, ihn in der Schule an Stelle der Religion zu setzen, ‚die Kirche zu depossidieren‘, müsse die gefährlichsten Folgen nach sich ziehen. Daß die Schule nicht bloß Bildungs-, sondern auch Herrschaftsmittel sei, wußte Herr Prof. Virchow damals schon, und daher spielte er als entscheidenden Trumpf die Denunziation aus, der Darwinismus sei die *Vorfrucht des Sozialismus*. ‚Nun lassen Sie sich einmal vor‘, sagte er, wie sich die Deszendenztheorie heute schon im Kopfe eines Sozialisten darstellt. Ja, meine Herren, das mag manchem lächerlich erscheinen, aber es ist *sehr ernst*, und ich will hoffen, daß die Deszendenztheorie für uns nicht alle die Schrecken bringen möge, die *ähnliche Theorien wirklich im Nachbarlande angerichtet haben*. Immerhin hat auch diese Theorie, wenn sie konsequent durchgeführt wird, eine ungemein bedenkliche Seite, und daß der Sozialismus mit ihr Fühlung gewonnen hat, wird Ihnen hoffentlich nicht

Natürlich lag die Bedrohung für die Bourgeoisie nicht in den Einzelergebnissen der Naturwissenschaften, auf die aus ökonomischen Interessen ohnehin nicht zu verzichten war, sondern in dem materialistischen Geist, den die Naturwissenschaften verbreiten halfen. Ganz folgerichtig entliehen sich die bürgerlichen Philosophieprofessoren nunmehr, bewußt oder unbewußt, aus der Vergangenheit jene geistigen Waffen, die am besten geeignet waren, den gegenwärtigen Zielen ihrer Klasse zu dienen. Der Agnostizismus Kants gab ihnen ein Lösungswort, welches geradezu für ihre Bedürfnisse geschaffen schien: *Das Wissen aufheben, um für den Glauben Platz zu bekommen*. Allerdings verschwiegen oder leugneten die Neukantianer, Positivisten, Machisten die materialistischen Züge bei Kant und verbargen ihren Angriff auf den Materialismus hinter allen möglichen „kritizistischen“ scheinwissenschaftlichen Aushängeschildchen.

Das Neukantianertum war aber noch nach einer anderen Seite hin die bürgerliche Antwort auf den wachsenden ideologischen Einfluß des Marxismus und die zunehmende Kampfkraft der Arbeiterbewegung. Was nämlich die kathedersozialistischen Professoren, die Brentano und Schmoller, ökonomisch zu begründen suchten — daß es notwendig sei, die schlimmsten Auswüchse des Kapitalismus zu beseitigen und die Sozialpolitik auszubauen, wenn man der Arbeiterbewegung die revolutionäre Spitze abbrechen wolle —, das bemühten sich die Neukantianer von philosophischer Seite her, mit Hilfe der Ethik Kants zu bewerkstelligen. Die Gründe, warum die Revisionisten, deren geistige Führer aus den Kreisen der kleinbürgerlichen Akademiker kamen, in der Philosophie gerade bei den Neukantianern und Machisten anknüpften, liegen also auf der Hand. Von allen bürgerlichen philosophischen Richtungen standen diese einmal den sozialreformerisch-ethischen Bestrebungen am nächsten, zum anderen bekämpften sie den Materialismus — im Unterschied zu den offen irrationalistischen und reaktionären Eduard v. Hartmann und Nietzsche — eben unter dem Banner der „Erkenntniskritik“, der „Wissenschaftlichkeit“ und des „Fortschritts“. Wollte der Revisionismus die Sozialdemokratie in eine kleinbürgerliche Reformpartei verwandeln, so mußte er versuchen, dem Marxismus den in seiner Weltanschauung wurzelnden revolutionären Geist auszutreiben. Das war der Grund, weshalb schon, bevor Bernstein mit der Forderung nach Revision des Marxismus (in seinen Aufsätzen in der „Neuen Zeit“ seit Ende 1896) hervortrat, Conrad Schmidt im „Sozialistischen Akademiker“ (Juli/August 1896) und in der literarischen Rundschau des „Vorwärts“ (17. Oktober 1897) die philosophische Losung des Revisionismus ausgegeben hatte: „Zurück zu Kant!“ An diese Losung knüpfte Bernstein dann in seinen Aufsätzen und in dem revisionistischen Credo „Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie“ an.³

entgangen sein. Wir müssen uns das ganz klar machen.“ In: Die Neue Zeit. X. Jahrgang. Bd. 1 (1891/2). S. 720 f.

³ Bei den neukantianischen Schriften, von denen der philosophische Revisionismus zunächst ausging, handelte es sich besonders um Hermann Cohens „Einleitung des Herausgebers“ zum zweiten Buche von F. A. Langes „Geschichte des Materialismus“, die 1896 erschien. Darin hatte C. statt der materialistisch-historischen eine ethische Begründung des Sozialismus verlangt und von der marxistischen Arbeiterpartei nicht weniger gefordert als: 1. daß der Materialismus „radikal aufgegeben und verworfen“ werde; 2. der Sozialismus seine „Culmination“ in der Gottesidee finde; 3. daß Recht und Staat als „die Wirklichkeiten der Gerechtigkeit“ angesehen würden, also „Anerkennung und Heilighaltung“ der bestehenden Rechts- und Staatsordnung (trotz des „scharfen Blicks“ für ihre Gebrechen!); 4. die Verbindung der Idee der Menschheit mit der Idee des Volkes (S. LXVIII ff.).

Die Revisionisten suchten einerseits die Geschichtsauffassung von Marx und Engels vom philosophischen Materialismus zu trennen, mit dem Ziel, den streng objektiv-wissenschaftlichen Charakter des Marxismus zu unterhöhlen und ihn in eine Art kantianische „Arbeitshypothese“ zu verwandeln. Andererseits bemühten sie sich, den Marxismus von der revolutionären Dialektik zu „reinigen“, um Platz zu bekommen für den Geist des Evolutionismus, für die Idee der allmählichen, harmonischen Entwicklung. Der Ruf „Zurück zu Kant“ wurde in erster Linie mit dem Hinweis begründet, der Marxismus müsse durch eine erkenntnistheoretische Grundlage untermauert werden. Stillschweigend setzte man voraus, daß der Marxismus kein oder kein geeignetes erkenntnistheoretisches Fundament besitze. Auf die zornige Entgegnung *Plechanows*, das „Zurück zu Kant“ sei ein Zurück in den Sumpf der bürgerlichen Konfusion und Ausdruck des opportunistischen Geistes, erklärte Conrad Schmidt: Was könne denn wohl die „*Erkenntnistheorie*“ mit der Marxschen Geschichtsauffassung, mit dem „so genannten (!) historischen Materialismus“ zu tun haben; er hätte doch nur für den Teil der kantischen Philosophie Sympathie bekundet, „dem ein praktisch-bürgerliches Interesse schlechterdings nicht zukommen kann“.⁴

In den Aufsätzen, worin Bernstein den Feldzug gegen den Marxismus in der „Neuen Zeit“ eröffnete, schrieb er, ganz in der Phraseologie der Neukantianer: „Kurz, der reine oder absolute Materialismus ist gerade so spiritualistisch wie der reine oder absolute Idealismus. Beide setzen Denken und Sein schlechthin als identisch, wenn auch von verschiedenen Seiten her.“⁵ Dabei betete Bernstein die Neukantianer nach, ohne auch nur den Versuch zu wagen, sich mit dem philosophischen Materialismus theoretisch in ernster Weise auseinanderzusetzen. G. W. Plechanow bewies in seiner Antwort in der „Neuen Zeit“ überzeugend, daß Bernstein und Schmidt weder vom Materialismus im allgemeinen noch vom

Auch das im gleichen Jahre veröffentlichte Buch Rudolf Stammers „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung“ übte einen starken Einfluß auf die Revisionisten aus. Seine epigrammatisch zugespitzte Grundidee „Die Bewegung ist alles, das Ziel nichts“ übernahm Eduard Bernstein, worauf schon Rosa Luxemburg hingewiesen hat, direkt von Stammer, bei dem es u. a. hieß: „Die soziale Frage kann nicht gelöst werden. Denn das hieße: eine *Verwirklichung des sozialen Ideales* erschaffen...“ (Rudolf Stammer: Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. 3. Auflage. Leipzig 1914. S. 620.)

Später wirkten Paul Natorps „Sozialpädagogik“ und die Schriften der beiden sich zur Sozialdemokratie zählenden Neukantianer Franz Staudinger (Sadi Gunter) und Karl Vorländer auf die Revisionisten ein. Anknüpfend an die Neukantianer traten innerhalb der deutschen Sozialdemokratie philosophisch zunächst auf: Conrad Schmidt, Eduard Bernstein, Ludwig Woltmann (später Nietzscheaner und Rassist); nach ihnen Kurt Eisner und Eduard David. Auch die „Austromarxisten“ Max Adler, Otto Bauer und Friedrich Adler, die sich damals politisch noch von den Revisionisten abgrenzten, vertraten philosophisch neukantianische bzw. machistische Auffassungen.

⁴ Vgl. in: Die Neue Zeit. XVII. Jahrgang. Bd. 1 (1898/9). S. 333 f.

⁵ Eduard Bernstein: Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus. In: Die Neue Zeit. XVI. Jahrgang. Bd. 2 (1898). S. 227.

Derselbe Bernstein hatte zu Lebzeiten von Engels noch über den Neukantianismus geschrieben: „Statt wie man geglaubt hat, über den Materialismus hinauszugehen, ist man tatsächlich hinter ihn zurückgetreten, das Zurückgreifen auf Kant wurde zum Faktor eines positiven Rückschritts in der Behandlung der Probleme der Erkenntnis. Heutzutage traktieren der Agnostiker den Atheisten und der Neukantianer den Bekenner des wissenschaftlichen Materialismus mit souveräner Verachtung als ‚toten Hund‘, machen aber vor allem möglichen spiritualistischen Humbug ihre respektvolle Verbeugung und liefern dem Pfaffentum effektvolles Material, die ‚Hure‘ Vernunft als Idioten zu verhöhnen... Der ‚Kritizismus‘ endet mit einem Kirchgang“ (In: Die Neue Zeit. X. Jahrgang. Bd. 2. 1892. S. 102 und 105)

dialektischen Materialismus im besonderen eine Ahnung hatten, und daß ihr Versuch, die Arbeiterbewegung mit den Ideen des Kantianismus zu infizieren, nur den Klasseninteressen der Bourgeoisie dienlich sein konnte.⁶

Als sich der ideologische Kampf in der Partei zuspitzte, wurden die Angriffe gegen den dialektischen Materialismus heftiger und raffinierter. Einige philosophische Revisionisten, an erster Stelle Max Adler, unternahmen den Versuch, den Marxismus vom Materialismus auf andere Art zu „befreien“. Sie erklärten, Marx und Engels seien ja gar keine Materialisten gewesen; als sie sich Materialisten nannten, seien sie Opfer einer „Selbsttäuschung“ geworden. Max Adler meinte, man müsse Marx und Engels selbst als Kantianer, als Positivisten bezeichnen. Dabei wandte er allerlei Zitatenkunststücken an, um „nachzuweisen“, daß Marx und Engels unter Materie gar nicht Materie verstanden hätten.⁷

Die Revisionisten begriffen gut, daß der Angriff gegen den philosophischen Materialismus keinen Erfolg haben konnte, wenn er nicht zugleich gegen die revolutionär-kritische dialektische Methode von Marx und Engels gerichtet war. Bernsteins Buch, worin er die Revision der marxistischen Ökonomie und Politik forderte, enthielt daher auch eine wütende Attacke gegen die materialistische Dialektik. Bernstein wiederholte nur die seichtesten und philiströsesten Schlagworte der Neukantianer und nannte die Hegeldialektik das „Verräterische in der Marxschen Doktrin“; sie sei „der Fallstrick“, der aller folgerichtigen Betrachtung der Dinge im Wege liege; „über sie konnte oder mochte Engels nicht hinaus“.⁸ Freilich mußte für alle, die den Klassenkampf durch Klassenharmenie, die Aufdeckung der Widersprüche im Kapitalismus durch ihre Vertuschung, die sozialistische Revolution durch Reformen im Rahmen der kapitalistischen Gesellschaft ersetzen wollten, die marxistische Dialektik den „Fallstrick“, den „dunklen Fleck“ darstellen. Wie sehr Bernsteins Wut auf die Dialektik im Haß gegen die Revolution wurzelte, war sogar äußerlich daran sichtbar, daß er die Fragen der Revolution und der revolutionären Gewalt in *dem* Kapitel seines

⁶ Vgl. in: Die Neue Zeit. XVI. Jahrgang. Bd. 2 (1898). S. 545 ff. Sowie ebenda: XVII. Jahrgang. Bd. 1 (1898/9). S. 213 ff. S. 589 ff. S. 626

⁷ In seinem 1904 in den „Marx-Studien“ (Wien) veröffentlichten Aufsatz „Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft“ und noch aufschlußreicher in dem Aufsatz „Das Formalpsychische im historischen Materialismus“ (erschieden in der „Neuen Zeit“ 1907) legte Adler u. a. dar, das Materielle bei Marx und Engels sei etwas ganz anderes als die Materie der Naturwissenschaft; es sei nichts „Sachliches“, sondern etwas „Menschliches, also notwendigerweise auch Geistiges“. Marx habe dem Ideellen nicht das Materielle schlechtweg gegenübergestellt, „sondern das im *Menschenkopf umgesetzte* Materielle“. Das „richtig verstandene ‚Materielle‘ steht mit dem ‚Ideellen‘ hier von vornherein schon in *derselben* Sphäre, nämlich in der psychischen...“ (In: Die Neue Zeit. XXVI. Jahrgang. Bd. 1/1907/8. S. 54)

Während Marx das Ideelle *definiert* „als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“ (In: Das Kapital. Bd. I. S. 18) behauptet Adler also, Marx „stelle es dem Ideellen gegenüber“. Bekanntlich stellt Marx etwas ganz anderes gegenüber: nämlich den *Idealismus* Hegels, für den das Denken „der Demiurg des Wirklichen“ sei, seinem eigenen *Materialismus*, für den das Ideelle umgekehrt „das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle“ ist. Auf diese „rechtschaffene“ Weise wurde Karl Marx von Adler in einen Dutzendkantianer „verwandelt“ und dann auf dieselbe Art die materialistische Geschichtstheorie „bearbeitet“. Dabei kam heraus, daß die Idee „gewiß die Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung“ sei, und daß die ökonomischen Verhältnisse „nur die Bewegungsfreiheit des Ideellen“ herstellen. Die ökonomische Struktur sei nur „die historische Erscheinungsweise“ einer „ganz bestimmten formalpsychischen Natur des Menschen“ (In: Die Neue Zeit. a. a. O. S. 59/60). So wurden Marx und Engels am Ende in subjektive Idealisten „verwandelt“.

⁸ E. Bernstein: Die Voraussetzungen des Sozialismus. Stuttgart 1904. S. 26

Buches behandelte, wo vom Verhältnis des Marxismus zur Dialektik die Rede ist. Wenn Bernstein am Schluß dieses Kapitels bombastisch die Geschichte zur Richterin aufrief und erklärte, wer der Dialektik vertraue, werde „im Sumpfe landen“⁹, so hat die Geschichte längst ihr Urteil gesprochen und bewiesen, daß die opportunistischen Gegner der marxistischen Dialektik allerdings sämtlich im Sumpfe des Verrats an der Arbeiterklasse gelandet sind.

Während Bernstein sich im Kampfe gegen die marxistische Dialektik ganz offen zum prinzipienlosen Eklektizismus, zur „gleichberechtigten“ Berücksichtigung einer „Vielheit von Faktoren“, zur „empirischen Ermittlung“ usw. bekannte¹⁰, führte Adler seinen Angriff gegen die Dialektik vornehmlich in der Richtung der Beseitigung ihrer *materialistischen* Grundlagen, ihres wissenschaftlichen Charakters. Er suchte der marxistischen Dialektik jede *objektive* Bedeutung zu nehmen und sie auf eine „Methode des Denkens“, eine „Methode der Betrachtung und Wertung“ zu reduzieren. Adler warf Marx und Engels vor, „die Dialektik als Methode des Denkens mit realen Vorgängen identifiziert“ zu haben, da bei ihnen „das Denken den Gesetzen des Seins“ entspreche. Damit sei die Dialektik, „die erst nur Methode sein sollte“, zugleich auch zum „Universalgesetz der Natur geworden“¹¹. Auf diese Weise wollte er den objektiven, wissenschaftlichen Charakter der marxistischen Dialektik, also ihre ganze praktische Bedeutung, ihr revolutionäres, weltveränderndes Wesen aufheben. Es leuchtet ein, daß die marxistische Dialektik *wissenschaftliche* Methode nur sein kann, weil sie Widerspiegelung *objektiver* Gesetzmäßigkeit ist. Die soziale und politische Bedeutung dieser Variante des revisionistischen Angriffs gegen die materialistische Dialektik ist leicht erkennbar: Wenn die Dialektik nur eine „Denkmethode“, eine „Betrachtungsweise“, eine „Art der Wertung“ ist, dann wären die Klasseengegensätze in der kapitalistischen Gesellschaft eine Sache der „Wertung“, dann wäre die proletarische Revolution eine Frage der „Betrachtungsweise“, dem revolutionären Marxismus wäre also die *objektive* Grundlage genommen.

Die drei Strömungen in der deutschen Sozialdemokratie waren um die Jahrhundertwende noch nicht herausgebildet, der Kampf wurde vorerst ausgefochten zwischen „Orthodoxen“ und Revisionisten. Kautsky und andere führende Theoretiker der deutschen Sozialdemokratie erkannten jedoch die Gefahr des Revisionismus auf philosophischem Gebiet nicht. Die erste Generation der in Deutschland tätigen Schüler von Marx und Engels war auf ganz anderen Wegen zum Marxismus gekommen als die Begründer des wissenschaftlichen Kommunismus selbst. Sie hatten in ihrem Bildungsgang sich nur wenig mit der Philosophie und vor allem kaum mit Hegel beschäftigt. Als nun die philosophischen Fragen in der Auseinandersetzung mit den neukantianischen Revisionisten in den Vordergrund rückten, wirkte sich diese Schwäche der führenden Theoretiker sehr nachteilig aus. Kautsky und andere unterschätzten die Bedeutung der marxistischen Philosophie. Sie waren der Meinung, es wäre müßig, über Fragen der Philosophie zu streiten. Daß der Angriff auf die philosophischen materialistischen Grundlagen des Marxismus sich gegen das gesamte Gebäude richtete, begriffen sie

⁹ Ebenda: S. 36

¹⁰ Vgl. in: Die Neue Zeit. XVII. Jahrgang. Bd. 2 (1899). S. 623

¹¹ Max Adler: Marxistische Probleme — Beiträge zur Theorie der materialistischen Geschichtsauffassung und Dialektik. 4. Aufl. S. 32/34 f.

nicht. Daher konzentrierten sie sich in der Zurückweisung Bernsteins und der übrigen Revisionisten auf die Fragen der Ökonomie und Politik und gingen der Auseinandersetzung über die philosophischen Probleme aus dem Wege. Ja, Kautsky, als Herausgeber des theoretischen Organs „Die Neue Zeit“, überließ längere Zeit dem Neukantianer Franz Staudinger (Sadi Gunter) die Aufgabe, den Marxismus philosophisch zu „verteidigen“. Er gab außerdem allen möglichen neukantianischen und machistischen Gegnern der materialistischen Philosophie das Wort. Lenin hat später in seinem Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ die wichtigste *Besonderheit* der Aufgabe meisterhaft umrissen, die damals auf philosophischem Gebiet von den Marxisten zu lösen war. Er zeigte, daß Marx und Engels mit ihren philosophischen Arbeiten zu einer Zeit aufgetreten waren, als der Materialismus unter den fortgeschrittenen Arbeitern und Intellektuellen allgemeine Anerkennung gefunden hatte, und daß sie daher keine Zeit damit verloren, das Bekannte und Anerkannte zu wiederholen. Sie konzentrierten sich vielmehr, wie Lenin schreibt, „auf eine ernsthafte theoretische *Weiterentwicklung* des Materialismus, auf seine Anwendung auf die Geschichte, d. h. auf die *Vollendung* des Gebäudes der materialistischen Philosophie *bis oben* hinauf. Es ist ganz natürlich, daß sie sich auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie darauf *beschränkten*, die Fehler Feuerbachs zu korrigieren, die Trivialitäten des Materialisten Dühring zu verlachen, die Fehler Büchners zu kritisieren (siehe bei J. Dietzgen) und das zu unterstreichen, was diesen in den Arbeiterkreisen am meisten verbreiteten und populären Schriftstellern *besonders* fehlte, nämlich die Dialektik.“¹² „Deshalb“, bemerkt Lenin an anderer Stelle, „unterstrichen Marx und Engels in ihren Werken mehr den *dialektischen* Materialismus als den dialektischen *Materialismus*, legten sie mehr Nachdruck auf den *historischen* Materialismus als auf den historischen *Materialismus*.“¹³

Die spezifische Aufgabe, die damals vor allen Dingen von den Marxisten im Kampfe gegen den neukantianischen und machistischen Revisionismus gelöst werden mußte, war die Verteidigung der materialistischen Grundlagen des Marxismus und der marxistischen Dialektik. Diese Aufgabe wurde von Kautsky, dem führenden Theoretiker der deutschen Sozialdemokratie, nicht erkannt. Als Schmidt und Bernstein erstmalig mit ihren neukantianischen Auffassungen hervorgetreten waren, wandte sich Plechanow an Kautsky mit der Frage, warum in der „Neuen Zeit“ keine Entgegnung erscheine. Kautsky antwortete in einem Brief vom 22. Mai 1898, er sei in der Philosophie nie stark gewesen, dennoch glaube er, daß der ökonomische und historische Standpunkt von Marx und Engels zur Not auch mit dem Neukantianismus zu vereinbaren sei.¹⁴ Zum 25. Todestage von Marx gab Kautsky eine Broschüre heraus, in der er selbst einen agnostizistischen Standpunkt in der Erkenntnistheorie vertrat und z. B. erklärte, „daß alle unsere Erkenntnis relativ ist, daß sie ein Verhältnis des Menschen, des Ich, zur übrigen Welt darstellt, *uns nur dieses Verhältnis zeigt, nicht die Welt selbst*“!¹⁵ Ein solches Abgleiten Kautskys in den Agnostizismus war aber keineswegs zufälliger Natur. In einem Brief an Friedrich Adler bringt Kautsky zum

¹² W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. Moskau 1947 S. 255

¹³ Ebenda: S. 355

¹⁴ Vgl. in: Der Kampf. Wien. Jahrgang 1925. Heft 1

¹⁵ Karl Kautsky: Die historische Leistung von Karl Marx. Berlin 1908. S. 16 (Hervorhebung von mir — J. Sch.)

Ausdruck, daß er den Marxismus zwar „für unvereinbar halte mit der idealistischen Philosophie, nicht aber für unvereinbar mit der Machschen Erkenntnistheorie“.¹⁶ Er verstand also gar nicht, daß die Machsche Erkenntnistheorie, verhüllt durch allerlei neue Wörtchen, im Grunde auf den plattesten subjektiven Idealismus hinauslief. Ebenso wenig erkannte er, daß der Relativismus nicht dem erkenntnistheoretischen Standpunkt des Marxismus entspricht. Ja, für ihn existierte überhaupt keine marxistische Erkenntnistheorie. In dem gleichen Brief erklärt Kautsky, Marx habe keine Philosophie, sondern das Ende aller Philosophie verkündet, eine Verflachung der Engelsschen These vom Ende der ganzen *bisherigen* Philosophie, von der viele deutsche Marxisten damals angesteckt waren. Die Verteidigung des Marxismus auf philosophischem Gebiet gegen die neukantianischen Revisionisten wurde in der „Neuen Zeit“ in erster Reihe von G. W. Plechanow und dann Franz Mehring übernommen.¹⁷

Auch die revisionistischen Angriffe gegen die marxistische dialektische Methode wurden von Kautsky nicht ernsthaft zurückgewiesen. Eine Untersuchung der Polemik Kautskys und anderer gegen die Revisionisten zeigt, daß sie einer grundsätzlichen theoretischen Auseinandersetzung mit Bernstein in der Frage der Dialektik ausweichen, daß ihnen selbst das tiefe Verständnis für die fundamentale Bedeutung der materialistischen Dialektik im Gesamtgebäude des Marxismus abgeht. Bis zu einem gewissen Grade gilt das sogar für Plechanow. Lenin macht in seinen philosophischen Heften mehrfach auf diese Schwäche in Plechanows Arbeiten aufmerksam und zeigt, daß Plechanow den Problemen der materialistischen Dialektik als Erkenntnistheorie aus dem Wege gegangen ist.¹⁸

Kautsky beschränkte sich in seinem Buch gegen Bernstein auf die Kritik der von diesem angeführten historischen Beispiele (wo die Dialektik angeblich als „Fallstrick“ in den Ansichten von Marx und Engels gewirkt haben sollte). Aber er gab weder eine grundlegende Kritik der antidialektischen Auffassungen Bernsteins, noch unternahm er den Versuch einer systematischen Darlegung der Stellung der materialistischen Dialektik innerhalb der gesamten Lehre des Marxismus.¹⁹

2. Mehrings Kampf gegen den philosophischen Revisionismus, für die Verteidigung des Materialismus und der materialistischen Geschichtsauffassung

Ohne Verständnis für das philosophische „Milieu“ in der deutschen Sozialdemokratie um die Jahrhundertwende ist es nicht möglich, sich ein historisch getreues Bild von den Vorzügen wie von den Mängeln der philosophischen Position Franz Mehrings zu machen. Die ganze theoretische und praktisch-politische Stellung der späteren deutschen Linken ist nur ver-

¹⁶ Vgl. in: Der Kampf. Wien. Jahrgang 1909. Heft 10. S. 451 f.

¹⁷ Lenin hat wiederholt die Verdienste Plechanows auf dem Gebiete der marxistischen Philosophie gewürdigt. „Wir wollen nur hervorheben“, schrieb er, „daß der einzige Marxist in der internationalen Sozialdemokratie, der an den unglaublichen Plattheiten, die die Revisionisten zusammenredeten, vom Standpunkte des konsequenten dialektischen Materialismus aus Kritik übte, Plechanow war.“ (W. I. Lenin: Ausgewählte Werke in 2 Bänden. Bd. I. S. 75. Ferner: Noch einmal über die Gewerkschaften. Sämtliche Werke. Bd. XXVI. Moskau 1940. S. 161; Vgl. W. A. Fomina: Die philosophischen Anschauungen G. W. Plechanows. Berlin 1957)

¹⁸ W. I. Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß. Berlin 1949. S. 213 f. 285 und 288

¹⁹ Lenin wies wiederholt darauf hin, daß Kautsky, Bauer, Plechanow und andere führende Theoretiker der II. Internationale den Marxismus pedantisch und dogmatisch auffaßten und daß

ständig, wenn man sie im Zusammenhang sieht mit der gesamten Atmosphäre der deutschen Sozialdemokratie. Die Herausbildung der revolutionären Linken war ein komplizierter und langwieriger, von Illusionen und Halbheiten begleiteter, von den *praktisch-politischen*, taktischen Fragen ausgehender und erst allmählich zur Überprüfung des allgemeinen theoretischen Arsenal der alten Sozialdemokratie vordringender Prozeß.

Franz Mehring war unter den marxistischen Theoretikern und Publizisten der deutschen Sozialdemokratie derjenige, der sich am eingehendsten mit philosophischen Studien beschäftigte. In seiner vormarxistischen Periode, wie die meisten Anhänger Johann Jacobys ein Jünger Kants und Schillers, vermochte Mehring, was die theoretischen Fragen der Ästhetik betrifft, mit den Anschauungen jener nie ganz zu brechen. Schon bevor er sich 1891 endgültig der Arbeiterbewegung anschloß, vor allem aber seit seiner Arbeit an der Parteigeschichte und am Nachlaß von Marx und Engels, war er jedoch mit großem Ernst darangegangen, sich die gesamte Lehre des Marxismus anzueignen und sie selbständig zu verarbeiten. Mehrings Verdienste um die Verteidigung der philosophischen Grundlagen des Marxismus sind bedeutend; nicht zufällig sagte Lenin, das Mehring „von Philosophie und von Marxismus etwas versteht“²⁰. Seine speziell philosophischen Fragen gewidmeten Arbeiten umfassen eine große Zahl von Titeln. Es seien hier nur die wichtigsten angeführt: die als Einleitung und Anmerkungen zur Doktordissertation von Marx in der Nachlaßausgabe veröffentlichten Abhandlungen über Gebiete der griechischen Philosophie; eine Reihe von Aufsätzen über die klassische bürgerliche Philosophie in Deutschland, unter denen die in der Polemik gegen den neukantianischen Revisionismus im Kantjahre 1904 verfaßten Aufsätze über Kant herausragen. Im Zusammenhang mit der Entwicklung von Marx und Engels und der Entstehung des Marxismus befaßte sich Mehring mit Feuerbach und den Junghegelianern, darunter besonders mit deren Arbeiten über das Christentum. Unmittelbar aus dem ideologischen Tageskampf hervorgegangen sind eine Reihe von Aufsätzen gegen die Neukantianer, gegen Nietzsche, gegen die idealistischen Neolamarckisten, gegen Eugen Dietzgen und seine Anhänger, einige Artikel über die Vulgärmaterialisten und über die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion.

Mehring's Arbeiten zu philosophischen Themen lassen sich aber nicht auf diese Gruppe von Spezialaufsätzen beschränken, die größtenteils in der „Neuen Zeit“, zum geringeren Teil in der Tagespresse erschienen sind. Wenn darin auch seine philosophischen Anschauungen am deutlichsten hervortreten — in besonders hohem Maße gilt dies für die polemischen Aufsätze —, so hat er doch gerade als Marx-Forscher und als Historiker der deutschen Arbeiterbewegung einen wichtigen Teil seines Schaffens der Popularisierung des Marxismus und nicht zuletzt der Popularisierung der materialistischen Geschichtstheorie gewidmet. In dieser Hinsicht leistete Franz Mehring zweifellos Bedeutenderes als irgendein anderer Theoretiker der deutschen Sozialdemokratie. Es sei nur an seine ausgezeichnete Schrift „Über den historischen Materialismus“ erinnert,

sie sich vor allem bei der Anwendung der marxistischen Dialektik in der Praxis als Nichtdialektiker erwiesen, die nicht begriffen, daß die neue imperialistische Epoche das Proletariat vor unmittelbar revolutionäre Aufgaben stellte. (W. I. Lenin: Über unsere Revolution. Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Bd. II. Moskau 1947. S. 996; und: Der linke Radikalismus. Ebenda. S. 746)

²⁰ W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. S. 262

die 1893 als Anhang zur ersten Ausgabe der „Lessing-Legende“ veröffentlicht wurde. Hier zerpflichte Mehring die üblichen Einwände der bürgerlichen Professoren gegen die materialistische Geschichtsauffassung meisterhaft und entwickelte überzeugend die Grundgedanken der Geschichtstheorie von Marx und Engels.

Eines der bleibenden geschichtlichen Verdienste Mehrings ist es, den Kampf gegen den philosophischen Revisionismus in der deutschen Sozialdemokratie energisch aufgenommen zu haben. Seine Aufgabe sah er hier in erster Linie darin, den Marxismus gegen Versuche einer idealistischen Verfälschung zu verteidigen, gegen die „Synthese mit Kant“ und die „Ergänzung“ des historischen Materialismus durch eine idealistische Erkenntnistheorie, aber auch gegen die „Begründung“ des Sozialismus durch die Ethik Kants. In zahlreichen Polemiken nahm Franz Mehring entschieden die Verteidigung des Marxismus auf. Ebenso leidenschaftlich kämpfte er — auf den ihm zugänglichen Gebieten — für den Materialismus in der Naturwissenschaft, gegen das Einschmuggeln des Idealismus besonders in die Biologie. Auch den Versuchen des Sohnes von Josef Dietzgen, dessen Philosophie in entstellter und verwässerter Form dem Marxismus entgegenzustellen und durch eine „synthetische Dialektik“ Marxisten und Revisionisten zu versöhnen, trat Franz Mehring scharf entgegen.

Ganz besondere Bedeutung kommt seinem Auftreten gegen die Neukantianer zu. In der Auseinandersetzung mit ihnen legte er großen Wert darauf, die historische Stellung der Philosophie Kants herauszuarbeiten. Ohne die hervorragende Denkerleistung Kants auch nur im mindesten herabzusetzen, gab Mehring, an

Marx und Engels anknüpfend, eine treffende Charakteristik der historischen Wurzeln, des sozialen Inhalts und der klassenbedingten Grenzen der Kantschen Philosophie. Er tat dies, um den bürgerlich-reaktionären Charakter der ganzen „Zurück-zu-Kant-Bewegung“ aufzudecken und zu zeigen, daß der Neukantianismus „*seinem objektiven Wesen nach nichts als ein Versuch*“ war, „*den historischen Materialismus zu zerrütten*“²¹. Mehring sah in der Philosophie Kants ein Produkt der spezifischen Rückständigkeit der deutschen Entwicklung in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts mit ihrem ökonomisch schwachen und politisch ohnmächtigen Bürgertum, ihrer feudalen Zersplitterung und dem Fehlen großer kultureller Zentren. Er betonte, daß Kant, der mit einer großartigen materialistischen Theorie des Himmels begonnen hatte, gerade unter dem lastenden Druck dieser engen Verhältnisse später die Lehre von dem unerkennbaren Ding-an-sich als direkte Waffe gegen den Materialismus, als Hintertürchen für die Religion schuf. Kants unerkennbares Ding-an-sich bedeutete gegenüber dem französischen Materialismus „einen gewaltigen Rückschritt“, sagt Mehring, er brauchte die Unerkennbarkeit, „um Gott, Unsterblichkeit und Willensfreiheit, die er eben durch die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ vernichtet hatte, durch die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ wieder herzustellen“²². Kant sei ein bürgerlicher Aufklärer unter den „äußerst einschränkenden Bedingungen des preußischen Despotismus“ gewesen.²³ Mit beißendem Spott überschüttete Mehring den Versuch der neukantianischen Revisionisten,

²¹ F. Mehring: Gesammelte Schriften und Aufsätze. Bd. VI. Berlin 1931. S. 83. (Hervorhebung von mir — J. Sch.)

²² Ebenda: S. 68 f.

²³ Ebenda: S. 71

Kant zum „Urvater“ des wissenschaftlichen Sozialismus zu machen und den Sozialismus auf die Kantsche Ethik zu „gründen“. Er zeigte, daß Kant gerade in der Ethik den rückständigen deutschen Zuständen seiner Zeit einen nicht geringen Tribut gezollt hatte.²⁴ Zwar habe Kant darin den Forderungen der französischen bürgerlichen Revolution theoretisch den konsequentesten Ausdruck verliehen, praktisch aber sei er weit hinter diese Forderungen zurückgegangen. Der Satz Kants: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen jederzeit zugleich als Zweck, nie bloß als Mittel gebrauchst“, sei eine der Illusionen der bürgerlichen Aufklärung gewesen. „Die Auflösung der feudalen Produktionsweise ausschließlich darzustellen als Emanzipation des Arbeiters, statt zugleich als Verwandlung der feudalen in die kapitalistische Ausbeutungsweise, war eine allgemeine Illusion der bürgerlichen Aufklärung, eine Illusion, die gleichwohl ob künstlich fabriziert oder naiv, sich dadurch als Illusion bewährte, daß sie die brutalsten Tatsachen der Wirklichkeit trefflich zu verklären verstand.“²⁵ In der Praxis habe die Ethik Kants der werktätigen Bevölkerung, den Gesellen, Tagelöhnern, Dienstboten und Zinsbauern, die Fähigkeit abgesprochen, gleichberechtigte Staatsbürger zu sein und sei weiter ins Mittelalter zurückgegangen als die Verfassung der französischen Revolution mit ihrer Ausschließung der französischen Lohnarbeiter vom Wahlrecht. „Kants Ethik“, sagt Mehring, „war schon bei ihrem Erscheinen mehr oder weniger historisch überholt. Für die Gegenwart genügt es zu sagen, daß ihre engen und kleinen Maßstäbe nicht entfernt an die großen sittlichen Forderungen des proletarischen Klassenkampfes heranreichen.“²⁶ Er wies weiter darauf hin, daß die Kantsche Ethik historisch reaktionär gewirkt habe, zu ihrer Zeit, „indem sie der absterbenden Theologie neue Stützen schaffte“, und nun — bei den Neukantianern —, indem sie benutzt werde, „auch auf ökonomischem Gebiete neue Verwirrung zu schaffen“²⁷. Allerdings mangelte es der Mehring-schen Polemik gegen die revisionistische Wiederbelebung der Ethik Kants stellenweise an der nötigen prinzipiellen Schärfe. Zeitweilig knüpfte er zu große Erwartungen an eine — im Sinne der Arbeiterbewegung — positive Entwicklung einiger Neukantianer. In seinen Auseinandersetzungen mit den Neukantianern wies Mehring auch deren Versuch zurück, nicht nur Kant mit Marx zu verbinden, sondern zu diesem Zwecke auch Fichte und Hegel als „tote Hunde“ zu behandeln. Er unterstrich in diesem Zusammenhang das große Verdienst Fichtes und Hegels, die Philosophie wieder mit geschichtlichem Stoff erfüllt zu haben, und betonte, daß Hegel mit seiner dialektischen Entwicklungslehre „die historischen Wissenschaften in einer Weise befruchtete, deren die Kantische Philosophie vollständig unfähig war“²⁸.

²⁴ Ebenda: S. 213 f.

²⁵ Ebenda: S. 230

²⁶ F. Mehring: Deutsche Geschichte vom Ausgange des Mittelalters. Berlin 1947. S. 96

²⁷ Franz Mehring: Sozialistische Ethik. In: Leipziger Volkszeitung vom 17. 3. 1906

²⁸ F. Mehring: Gesammelte Schriften und Aufsätze. Bd. VI. S. 80

Es sei hier eine Bemerkung gestattet. In dem ästhetischen Sammelband von Georg Lukács erschien 1954 sein Aufsatz über Mehring. Man kann nur bedauern, daß der Verlag diese aus dem Jahre 1933 stammende Arbeit heute unverändert abgedruckt hat. Damals, als Mehring unter den deutschen Marxisten noch allgemein als unumstrittene und unangreifbare Autorität auf dem Gebiete der deutschen Literaturgeschichte galt, mag der kritische Aufsatz von Lukács selbst in seiner Einseitigkeit eine gewisse Berechtigung gehabt haben. Heute aber ist eine Generation von Marxisten in der Deutschen Demokratischen Republik herangewachsen, der

Auch mit anderen Gegnern des Materialismus führte Mehring viele erfolgreiche Gefechte. In einer scharfen Polemik gegen die Neolamarckisten bekämpfte er deren Versuch, Lamarck idealistisch umzufälschen und entlarvte den Vitalismus als eine durch und durch reaktionäre, mystische Ideologie. Mehring unterstrich, daß der Kampf der sogenannten Neolamarckisten gegen den Materialismus der Darwinischen Lehre den Klasseninteressen der Bourgeoisie entsprang. „Aber unheimlich bleibt der Darwinismus, der alle überirdischen Mächte so gründlich ausschaltet, bei alledem den herrschenden Klassen“, schrieb er. „Von den Gelehrten der ‚Kreuzzeitung‘ bis zu weiland Herrn Virchow waren und sind sie ein

einerseits nur ein Teil der wichtigsten Arbeiten Mehrings zugänglich ist, die aber andererseits in den verschiedensten Aufsätzen immer wieder negative Urteile gelesen hat, ohne eine Gesamteinschätzung des Werkes von Mehring zu besitzen. Dieser Generation muß die Arbeit von Lukács ein völlig falsches Bild vermitteln. Einige der Feststellungen von Lukács dürfen nicht unwidersprochen bleiben. Um seine Hauptthese zu stützen – daß Mehring einen bedeutenden Ballast aus seiner vormarxistischen Zeit auch später mit sich herumgeschleppt habe – behauptet Lukács z. B., für Mehring sei nicht Hegel, sondern Kant die philosophische Zentralgestalt der klassischen deutschen Philosophie und der modernen Philosophie überhaupt gewesen (Georg Lukács: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik. Berlin 1954. S. 356). Das entspricht nun aber keineswegs den Tatsachen. Ohne Zweifel war Mehring in seiner vormarxistischen Periode stark von Kant und dem Neukantianer F. A. Lange beeinflusst, und er hat diese Einflüsse auch später nicht völlig überwunden, ja in der Ästhetik blieb Kant für ihn tatsächlich ein Höhepunkt. Seit er Marxist geworden war, hat sich Mehring literarisch zwar weit öfter mit Kant beschäftigt als mit Hegel, was sich einmal erklärt aus der aktuellen Kampfaufgabe in der Abwehr der neukantianischen Revisionisten, dann aber auch daraus, daß er sich auf dem Gebiete der Hegelschen Philosophie offensichtlich nicht für kompetent hielt. Aber deshalb war Kant für ihn durchaus nicht „die Zentralgestalt“ der klassischen deutschen Philosophie. Schon im Anhang zur „Lessing-Legende“ („Über den historischen Materialismus“) nennt Mehring die Hegelsche Auffassung der geschichtlichen Entwicklung „die reife Frucht unserer klassischen Philosophie“. Wiederholt stellt er fest, daß das „klassische Zeitalter der deutschen Bildung“ in der Hegelschen Philosophie „ihren höchsten zusammenfassenden Ausdruck fand“ (F. Mehring: Gesammelte Schriften und Aufsätze. Bd. VI. S. 170/79 f. und: Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Bd. I. S. 77 f.). An einer solchen Anerkennung der Bedeutung Hegels ließ es Mehring also nicht fehlen. Wohl aber bewirkte seine eigene geringe Neigung zur Beschäftigung mit logisch-erkenntnistheoretischen Fragen, daß er die Notwendigkeit eines Studiums der Hegelschen Philosophie unterschätzte.

Ebensowenig kann man damit einverstanden sein, daß Lukács, wo er Mehrings Stellung zur Kantschen Ethik beurteilt, das Richtige kaum erwähnt und ganz unbeachtet läßt, daß bei Mehring eine *Entwicklung* stattgefunden hat, und zwar eine Entwicklung zu *größerer* Klarheit, die von den bei Lukács zitierten „Ästhetischen Streifzügen“ (1898/9) und dem Aufsatz „Die Neukantianer“ (1900) bis zu den Kant-Aufsätzen des Jahres 1904 und der späteren Zeit *unverkennbar* ist. Lukács hat in der Kritik an dem Aufsatz aus dem Jahre 1900 darin recht, daß ein Vergleich der Ethik Kants mit Marx in der damals von Mehring vorgenommenen Art und Weise unhaltbar ist. Aber erstens hat Mehring später den prinzipiellen Gegensatz zwischen den Auffassungen Kants und denen des Marxismus durchaus klar herausgearbeitet, und zweitens scheint es mir doch recht willkürlich oder pedantisch, wenn Lukács aus dem Gebrauch des Wortes „Ideal“ bei Mehring ableitet, dieser sei achtlos an der These von Marx und Engels vorbeigegangen, die Arbeiterklasse habe „keine Ideale“ zu verwirklichen. Mehring hat in seinen historischen Schriften viele Male dargelegt, daß und warum die Arbeiterklasse keine „Ideale“ zu verwirklichen hat, und es ist aus dem ganzen Zusammenhang sogar des von Lukács herangezogenen Artikels klar, daß Mehring nur das aus der gesellschaftlichen Entwicklung notwendig resultierende Ziel des proletarischen Klassenkampfes meint und nicht irgendein ethisch-utopisches „Ideal“. Man könnte daran erinnern, daß in diesem Sinne auch Lenin den Begriff „Ideal“ verwendet. So spricht er in „Zwei Taktiken“ davon, daß den Massen „unser demokratisches und sozialistisches Ideal in seiner ganzen Erhabenheit und Verlockung“ gezeigt werden müsse (W. I. Lenin: Ausgewählte Werke. Bd. I. S. 508). Oder er sagt, an anderer Stelle, daß „in unserem Ideal“, also in der vollendeten kommunistischen Gesellschaft, „kein Platz ist für Gewalt gegen Menschen“ (W. I. Lenin: Sämtliche Werke. Bd. XIX. S. 280).

Herz und eine Seele darüber, daß der Darwinismus am letzten Ende zu Attentaten auf hohe Häupter, zu Pariser Kommunen und ähnlichen entsetzlichen Sachen führen müsse.“²⁹ Mit Hilfe ihrer rätselhaften „Lebenskraft“, sagte Mehring, wollten die Neolamarckisten den durch Darwin aus der Biologie verdrängten Aberglauben wieder einsetzen; ihre Ideologie sei aus dem Bedürfnis der Bourgeoisie geboren, „den lieben Herrgott samt seinem Gefolge von ‚kundigen Staatenlenkern‘, von Rittern und Heiligen, wieder ins Universum einzuführen“³⁰.

So leidenschaftlich er allen Angriffen auf den Materialismus entgegentrat, so enthusiastisch setzte sich Franz Mehring andererseits für die *Naturwissenschaft* und für die Verbreitung ihrer Ergebnisse unter den werktätigen Massen ein. Nachdrücklich würdigte er gleich nach dessen Erscheinen die Bedeutung des Haeckelschen Buches „Die Welträtsel“ im Kampfe gegen das Dunkelmännertum, gegen die ganze idealistische Philosophie, nicht zuletzt den Neukantianismus. Es ist bekannt, daß Lenin sowohl Mehrings Würdigung der wissenschaftlichen Bedeutung der „Welträtsel“ als auch seine Kritik an den Schwächen des naturwissenschaftlichen Materialismus als die Äußerung eines Mannes willkommen hieß, „der nicht nur Marxist sein möchte, sondern es auch zu sein versteht“³¹.

Ein bedeutendes Verdienst als geistiger Vorkämpfer der Arbeiterbewegung erwarb sich Franz Mehring auch durch sein energisches Auftreten gegen die reaktionäre irrationalistische Philosophie der Schopenhauer, E. v. Hartmann und Nietzsche. Noch in den letzten Jahren seiner Tätigkeit an der „Berliner Volkszeitung“, vor seinem endgültigen Anschluß an die Arbeiterbewegung, schrieb er einen Aufsatz über Schopenhauer, der bereits den Geist des Marxismus atmet. Mit Nietzsche setzte sich Mehring zum ersten Male in der 1891 erschienenen Schrift „Kapital und Presse“ in einem der naturalistischen Literatur gewidmeten Abschnitt auseinander und wenig später in der „Lessing-Legende“. Wie in der Polemik gegen die Neukantianer und in fast allen seinen philosophischen Arbeiten interessiert ihn auch hier nicht die Erkenntnistheorie der Irrationalisten, sondern die gesellschaftliche Rolle ihrer Ideologie, die spezifische Stellung, die ihrer Philosophie in den Klassenkämpfen der Zeit zukommt. In diesem Rahmen richtet Mehring jedoch scharfe und treffsichere Pfeile gegen Schopenhauer und Nietzsche, entlarvt er den einen als den Philosophen des durch die Revolution von 1848 erschreckten Bürgertums, das „sich zitternd wie Espenlaub, auf seine Rente zurückzog und die Ideale seiner größten Zeit wie die Pest verschwor“³², und den anderen als den Kunder des raubsüchtigen, schrankenlosen großkapitalistischen Herrenmenschentums, als „Sozialphilosoph des Kapitalismus“, der im Unterschied zu Schopenhauer „nicht mehr die spießbürgerliche Rente, sondern das ausbeutende Großkapital mit seinen Lorbeeren umkränzte“³³. Mehring sieht klar, warum der Pessimismus, der den Grundton von Schopenhauers Philosophie bildet, nur in der Reaktionsperiode, in der Katzenjammerstimmung der deutschen Bourgeoisie nach der Niederlage von 1848/9 zur herrschenden philosophischen Strömung im deutschen Bürgertum werden konnte. „Wie tröstlich“, schreibt er, „klang für die, welche das Vaterland in die elen-

²⁹ F. Mehring: Gesammelte Schriften und Aufsätze. Bd. VI. S. 252

³⁰ Ebenda: S. 342

³¹ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 383

³² F. Mehring: Die Lessing-Legende. Berlin 1953. S. 460

³³ F. Mehring: Gesammelte Schriften und Aufsätze. Bd. VI. S. 171

deste Lage gebracht hatten, der weltflüchtige Pessimismus, welcher ‚bewies‘, daß die Menschen überhaupt nach unabänderlichen Naturgesetzen in der denkbar elendesten der Welten leben müßten; wie tröstlich klang für die Verräter an der Freiheit und am Volke das Evangelium der Trostlosigkeit!“³⁴ Er geißelte Schopenhauers Haß gegen das Volk, seine Kriecherei vor jedem Despotismus und auch seinen „dreißigjährigen Schimpfkrieg gegen Hegel“³⁵. Was Franz Mehring bereits 1891/2 über die Philosophie Nietzsches schrieb, zeugt nicht nur von seinem Scharfsinn und dem tiefen historischen Verständnis für die in der Ideologie Nietzsches sich widerspiegelnden neuen imperialistischen Bestrebungen der deutschen Großbourgeoisie, es besitzt darüber hinaus noch heute unmittelbare Aktualität. Trotz der im Faschismus so barbarisch aufgegangenen Nietzscheschen Gedankensaat können und wollen sich die reaktionären bürgerlichen Ideologen der Gegenwart noch immer nicht von Nietzsche trennen. Und es ist auch durchaus folgerichtig, daß mit der Wiederbelebung des militaristischen und faschistischen Ungeistes in Westdeutschland sein philosophischer Ahnherr eine Ehrenrettung erfahren muß. Wer bestialische Ziele verfolgt, braucht eine bestialische Philosophie.³⁶

Für die Arbeiterklasse enthüllte Franz Mehring schon vor mehr als sechzig Jahren das wahre Gesicht der Philosophie Nietzsches. Dabei drang er direkt zum sozialen Kern der Nietzscheschen Philosophie vor, wischte alles Nebensächliche, die „Unmasse ideologischen Aufputzes“ und die „geistreiche glitzernde Sprache“ einfach beiseite und deckte den wirklichen Klasseninhalt der Nietzscheschen Schriften auf. Er zeigte, daß Nietzsche „Jenseits von Gut und Böse“ — „philosophisch und wissenschaftlich“, sagt Mehring, sei es „nicht die Tinte wert, mit welcher es niedergeschrieben wird“ — in sozial-politischer Hinsicht von symptomatischer Bedeutung war. „Dieser Kampf gegen die Moral“, schrieb Mehring, ist tatsächlich die Begründung einer neuen Moral. Der rote Faden, der durch all die Widersprüche von Nietzsche läuft, ist der Versuch, die Klassenmoral des Kapitalismus auf der heutigen Stufe seiner Entwicklung zu entdecken und die Bande zu zersprengen, welche die Klassenmoralen seiner früheren Entwicklungsstufen, die kleinbürgerliche Ehrbarkeit und die großbürgerliche Respektabilität ihm noch anlegen.“³⁷ In der „Lessing-Legende“ und in einigen Aufsätzen der „Neuen Zeit“ führte Mehring diese Auseinandersetzung weiter. Er wies hier treffend den Zusammenhang der Philosophie Nietzsches mit dem Imperialismus nach, mit dem expansiven, kosmopolitischen, an den „nationalen Schranken“ rüttelnden Finanzkapital, mit dem „Zeitalter der Kartelle und der Trusts“³⁸. Zugleich hob er schärfer den spezifisch gegen die sozialistische Arbeiterbewegung gerichteten ultrareaktionären und antidemokratischen Charakter der Philosophie Nietzsches hervor.³⁹

In der „Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie“ und in den Einleitungen zu den verschiedenen Abschnitten des literarischen Nachlasses von Marx und

³⁴ Ebenda: S. 164

³⁵ Ebenda: S. 165 und S. 171

³⁶ Vgl. Bernhard Kaufhold: Zur Nietzsche-Rezeption in der westdeutschen Philosophie der Nachkriegszeit. In: Beiträge zur Kritik der gegenwärtigen bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Berlin 1958. S. 279 ff.

³⁷ F. Mehring: Kapital und Presse. Berlin 1891. S. 127

³⁸ F. Mehring: Die Lessing-Legende. S. 461 f.

³⁹ F. Mehring: Gesammelte Schriften und Aufsätze. Bd. VI. S. 188 ff. Lukács macht in seinem Buch „Die Zerstörung der Vernunft“ und in dem erwähnten Aufsatz Mehring mit Recht den

Engels gibt Franz Mehring als Herausgeber kurze Abrisse der klassischen bürgerlichen Philosophie und der Bewegung der Junghegelianer. Wie kein anderer Historiker oder Theoretiker der deutschen Sozialdemokratie erkennt Mehring die *zwei* Seiten der Aufgabe, die von der marxistischen Forschung im Hinblick auf das Erbe zu lösen sind: alle progressiven, demokratischen, revolutionären Tendenzen für den Kampf der Arbeiterklasse fruchtbar zu machen und das humanistische Schaffen unserer Philosophen und Dichter gegen die Fälschungen und Entstellungen der reaktionär gewordenen Bourgeoisie zu verteidigen; zugleich aber dieses Erbe nicht kritiklos anzutreten, nicht unhistorisch, nicht durch eine simple Identifizierung mit der ganz anders gearteten Ideologie und den ganz anders gearteten historischen Aufgaben und Zielen des Proletariats. Mehring sah mit Recht eine Ehrenpflicht der Arbeiterklasse darin, ein geschichtliches Studium an die klassische Philosophie zu wenden „und ihr Andenken von den Entstellungen der Bourgeoisie zu schützen“. Aber er warnte zugleich die Arbeiterklasse davor, das Erbe, das sie zu wahren hat, ohne die „Vorbehalte“ anzutreten, „die durch ihre Klasseninteressen geboten sind...“⁴⁰.

Mit der klassischen bürgerlichen Philosophie hat sich Franz Mehring leider nirgends ausführlicher befaßt. Kant behandelt er, wie wir sahen, in erster Linie im Zusammenhang mit der Polemik gegen den Neukantianismus, wobei seine Einschätzung der Kantschen Erkenntnistheorie nicht frei ist von Schwankungen, wie noch zu zeigen sein wird. In den Aufsätzen über Fichte hebt Mehring vor allem dessen revolutionäre politische Tendenzen hervor, seinen von der französischen Revolution beeinflussten demokratischen Patriotismus, ohne jedoch die reaktionär-utopischen Züge in Fichtes sozialen und politischen Ideen zu verschweigen. Was er in der „Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie“, in der Marx-Biographie und sonst gelegentlich über die Philosophie Hegels und über die Bedeutung der Hegelschen Dialektik für die Entwicklung des jungen Marx schreibt, zeugt davon, daß Mehring den Fragen der Hegelschen Philosophie im großen und ganzen fern stand und sich hier bewußt auf die Erläuterung dessen beschränkte, was Marx und Engels darüber gesagt hatten. Im Zusammenhang mit der frühen Entwicklung von Marx und Engels und der Herausbildung ihrer materialistischen Anschauungen schrieb er verschiedentlich über Feuerbach und die Junghegelianer, wobei ihn besonders deren historische Stellung beschäftigte.

Bemerkenswert ist die Sorgfalt, mit der Mehring bei der Herausgabe des literarischen Nachlasses von Marx und Engels sich in einen ihm sonst fern liegenden Stoff vertiefte, um die Doktordissertation von Karl Marx sachkundig einzuleiten.

Vorwurf, er habe verkannt, daß schon die Polemik des frühen Nietzsche gegen den Liberalismus nach rückwärts gerichtet war, daß sie bereits einen Angriff von rechts darstellte. Richtig ist auch, daß Mehrings im Jahre 1892 im Rahmen einer Besprechung von Kurt Eisners „Psychopathia spiritualis“ geäußerte Hoffnung, das Nietzscheanertum könnte für manchen talentierten bürgerlichen Intellektuellen ein Durchgangspunkt zum Sozialismus sein, sich im allgemeinen als Illusion erwies. Wenn Lukács aber sagt, Mehring sei 1892 von Nietzsche vorübergehend stark beeindruckt gewesen, so entspricht das einfach nicht den Tatsachen. Schon ein Jahr zuvor hatte Mehring in „Kapital und Presse“ unmißverständlich mit Nietzsche abgerechnet. Und auch über den durchschnittlichen damaligen Nietzsche-Anhänger täuschte sich Mehring keineswegs. „Der Nietzscheanismus“, schrieb er „ist... ein gefundenes Fressen für den literatus vulgaris, der den eigenen Größenwahn kitzeln, auch ein bißchen Sturm und Drang spielen, aber dabei — dies über alles! — unter allen Umständen aus den Fleischtopfen des Kapitalismus schmausen will“ (Franz Mehring in: Die Neue Zeit. X. Jahrgang. Bd. 2. 1892. S. 668).

⁴⁰ F. Mehring: A. a. O. S. 83 f.

Auch hier tritt sein gesunder historischer Sinn hervor, der ihn im Gegensatz zur herrschenden bürgerlichen Philosophiegeschichtsschreibung auf den engen Zusammenhang zwischen dem Idealismus eines Plato und der politischen Reaktion hinweisen und den „reaktionären Grundzug“ jeder idealistischen Philosophie hervorheben läßt.⁴¹ Allerdings wird gerade hier auch eine Schwäche Mehrings sichtbar, wenn man seine Ausführungen etwa mit den Anmerkungen Lenins zu Plato und Aristoteles vergleicht. Die Bedeutung dieser Denker für die Entwicklungsgeschichte der Logik und Dialektik vermochte Mehring nicht zu erkennen. Der philosophische Standpunkt des jungen Marx in der Dissertation war nach Meinung Mehrings der Hegelsche Idealismus, und zwar sagt er, Marx sei nicht hinausgegangen über die Auffassungen der Junghegelianer. Das ist jedoch mit Recht bezweifelt worden. Karl Marx stand schon damals der Hegelschen Philosophie durchaus selbständiger gegenüber als die übrigen Junghegelianer.⁴² Mehring greift beispielsweise daneben, wenn er das Urteil von Marx über „die skeptische, unsichere und innerlich sich widersprechende“⁴³ Stellung Demokrits zur menschlichen Erkenntnis als „unsicher genug“ beiseite schiebt. Der junge Dialektiker Marx sah hier offensichtlich tiefer, er verurteilte den subjektivistischen Zug bei Demokrit ebenso wie er den metaphysisch-schicksalhaften, jeglichen Zufall ausschließenden Charakter der „Notwendigkeit“ bei Demokrit verwarf. Es gibt einige Anhaltspunkte dafür, daß der reife Marx selbst den wissenschaftlichen Wert seiner Dissertation anders eingeschätzt hat als Mehring. Dafür spricht, daß Marx in der „Deutschen Ideologie“, wo seine materialistische Weltanschauung in den Grundzügen schon ausgebildet war, die Auffassung vertritt, das Atom bei Demokrit sei, im Unterschiede zu Epikur, nur „eine physikalische Hypothese“. Zugleich hat er die unverhohlene hohe Meinung von Epikur beibehalten. Marx sagt, Epikur sei „der eigentliche radikale Aufklärer des Altertums, der die antike Religion offen angriff und von dem auch bei den Römern der Atheismus, soweit er bei ihnen existierte, ausging“.^{43a}

Das größte Verdienst auf philosophischem Gebiet erwarb sich Franz Mehring durch die leidenschaftliche und konsequente Verteidigung des historischen Materialismus und durch dessen meisterhafte Anwendung in seinem historischen,

⁴¹ Aus dem literarischen Nachlaß von Marx, Engels, Lassalle. Herausgegeben von Franz Mehring. Bd. I. Stuttgart 1902. S. 45 f.

⁴² Vgl. Benjamin Farrington: Karl Marx — Scholar and Revolutionary. In: The Modern Quarterly. Heft 2/1952. p. 89 ff.; ferner Georg Mende: Karl Marx' Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten. Berlin 1954. S. 32 ff.

Interessant ist in diesem Zusammenhang eine mündliche Äußerung von Friedrich Engels, die A. Woden, ein Anhänger Plechanows, berichtet hat. Auf seine Frage, ob Marx irgendwann ein Hegelianer im strengen Sinne des Wortes gewesen sei, antwortete Engels, „daß gerade die Dissertation über die Differenz zwischen Demokrit und Epikur zu der Feststellung berechtige, daß Marx von Anbeginn seiner literarischen Tätigkeit, obgleich er die Hegelsche dialektische Methode beherrscht und noch nicht durch den Fortschritt seiner eigenen Arbeit sich gezwungen sieht, diese Methode in die materialistische dialektische Methode umzuwandeln, dennoch eine völlige Unabhängigkeit von Hegel bekundet, und zwar gerade auf dem Gebiet, wo Hegel zweifellos am stärksten war, nämlich auf dem Gebiet der Geschichte des Denkens“. (Zitiert im Anhang zur englischen Ausgabe der Marx-Biographie von Franz Mehring: Karl Marx — The Story of His Life. London 1939 p. 541)

⁴³ Karl Marx: Doktordissertation. In: Marx-Engels-Nachlaß. Bd. I. S. 76

^{43a} Marx/Engels: Die deutsche Ideologie. Berlin 1953. S. 139 — Ferner spricht dafür, daß Marx später die Dissertation mit einer neuen Vorrede herausgeben wollte. Mehring legt die Entstehungszeit der Skizze für diese Vorrede in die Jahre vor 1848, wahrscheinlicher ist aber,

literarhistorischen und journalistischen Schaffen. Rühmte Engels bereits an der Lessing-Legende, daß jetzt endlich die materialistische Geschichtsauffassung benutzt werde als das, was sie sei — ein Leitfaden beim Studium der Geschichte ⁴⁴ —, so gilt dies in gleichem Grade für die Hauptwerke Mehrings, die vierbändige „Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie“ und seine Marx-Biographie. Franz Mehring hat zwar — bis auf die erwähnte Schrift „Über den historischen Materialismus“, die 1893 als Anhang zur Lessing-Legende erschien — keine speziellen theoretischen Arbeiten zur marxistischen Geschichtstheorie hinterlassen, aber alle seine Werke sind ein lebendiger Beweis dafür, daß er die Theorie und Methode des historischen Materialismus gründlich verarbeitet hatte. In der glänzenden Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung auf das Gebiet der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, der preußischen Geschichte und der deutschen Literaturgeschichte besteht ja vor allem anderen seine unvergängliche wissenschaftliche Leistung. Die Arbeiten Mehrings, sowohl die größeren historischen Schriften wie die gewaltige Zahl seiner tagespolitischen Aufsätze, sind tief durchdrungen von den Grundprinzipien des historischen Materialismus: der Abhängigkeit des gesellschaftlichen Bewußtseins vom gesellschaftlichen Sein; der in der gesellschaftlichen Produktion wurzelnden Gesetzmäßigkeit des historischen Geschehens; des Klassenkampfes als Triebkraft der Entwicklung in allen klassengespaltenen sozialökonomischen Formationen und vor allem in der kapitalistischen Gesellschaft; der geschichtlichen Rolle und Mission des Proletariats als Totengräber der alten kapitalistischen und Erbauer der neuen, von Ausbeutung befreiten sozialistischen Gesellschaft; der geschichtlichen Notwendigkeit der proletarischen Revolution, der Eroberung der politischen Macht durch die Arbeiterklasse als einziger Weg zu ihrer sozialen Befreiung; des Klassencharakters des Staates, des Rechts und aller sozialen, politischen, philosophischen und künstlerischen Ideologie. Gerade auf dem Gebiete der konkreten Anwendung des historischen Materialismus auf das Gebiet der Literatur ging Mehring in Deutschland bahnbrechend voran.

Will man einen einzelnen Grund nennen, der Franz Mehring in den Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen Vorkriegssozialdemokratie schon früh zu einem der Vorkämpfer des marxistischen Flügels gegen den Revisionismus und dann zu einem der Führer der deutschen Linken und der Spartakusgruppe und zum Mitbegründer der Kommunistischen Partei Deutschlands werden ließ, so ist das eben seine *Prinzipienfestigkeit* in den Grundfragen des historischen Materialismus. Gerade diese Prinzipientreue bewirkte, daß er allen Versuchen, die Klassenwidersprüche der kapitalistischen Gesellschaft zu vertuschen oder zu leugnen, die bürgerliche Demokratie und den bürgerlichen Parlamentarismus zu verherrlichen oder zu beschönigen, die sozialistische Revolution durch Reformen im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft zu ersetzen — daß er allen solchen Versuchen von vornherein, mochten sie von wem immer kommen, mit der ganzen Kraft und Energie seines kämpferischen Temperaments entgegentrat. Dies be-

daß sie aus dem Jahre 1858 stammt; denn Marx war in diesem Jahre durch seinen Briefwechsel mit Lassalle über dessen „Heraklit“ wieder auf seine eigene Arbeit gelenkt worden. (Vgl. die Briefe von Marx an Lassalle vom 22. Februar 1858. In: Marx/Engels: Ausgewählte Briefe. Berlin 1953. S. 123 f.; und vom 31. Mai 1858. In: Der Briefwechsel zwischen Lassalle und Marx. Herausgegeben von G. Mayer. Stuttgart-Berlin 1922. S. 123; ferner B. Farrington: A. a. O. S. 89)

⁴⁴ F. Engels an A. Bebel am 16. 3. 1892. In: F. Engels: Briefe an Bebel. Berlin 1958. S. 223

deutet natürlich nicht, daß Mehring etwa in den Fragen des Staates und der Revolution die Klarheit und Höhe Leninschen Denkens erreicht hätte. Zwar war er ein leidenschaftlicher Verfechter der von Marx und Engels vertretenen Auffassungen über den Staat und die proletarische Revolution und ein gleichermaßen leidenschaftlicher Streiter gegen den „parlamentarischen Kretinismus“, der zu den verbreitetsten und gefährlichsten Ausdrucksformen des revisionistischen wie des zentristischen Opportunismus in der Vorkriegssozialdemokratie gehörte. Er war auch einer der ganz wenigen Publizisten der Sozialdemokratie, die sich nicht scheuten, die revolutionäre politische Macht der Arbeiterklasse offen als „Diktatur des Proletariats“ zu bezeichnen und sich zu ihr zu bekennen.⁴⁵ Mehring verstand jedoch weder in seiner „Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie“ noch in der während des ersten Weltkrieges geschriebenen Marx-Biographie, daß die Diktatur des Proletariats nur auf dem Wege der Zerschlagung der bürgerlichen Staatsmaschine errungen werden kann. Das lehrte ihn erst die Große Sozialistische Oktoberrevolution. Aber es ehrt den greisen Mehring, daß er als einer der ersten in Deutschland in seinen Aufsätzen „Die Bolschewiki und wir“ vom Mai und Juni 1918 freudig diese Lehre der Geschichte akzeptierte und den Bolschewiki bescheinigte, sie allein hätten die Schlußfolgerungen, welche Karl Marx seinerzeit aus der Pariser Kommune gezogen habe, richtig verstanden.⁴⁶

3. Mehrings Stellung zum dialektischen Materialismus als Weltanschauung

Die bisherigen Ausführungen zeigen wohl bereits deutlich genug, daß Franz Mehring im Kampfe um die Verteidigung des Materialismus in der deutschen Sozialdemokratie Großes und Verdienstvolles geleistet hat. Aber aus ihm geht zum Teil auch schon hervor, daß er nicht zu der Tiefe und Klarheit der Auffassung des dialektischen Materialismus vordrang wie Lenin. Daran hinderten ihn eine ganze Reihe von Umständen. So überwand Mehring nie die Auffassung, Marx und Engels hätten nur eine neue wissenschaftliche Methode zur Erforschung der Gesellschaft geschaffen, nicht aber eine neue Weltanschauung.

Wo er sich mit der Theorie und Methode von Marx und Engels beschäftigt, geht Mehring davon aus, daß sie ihre Anschauung stets aller bisherigen Philosophie schroff gegenübergestellt hätten. Er beruft sich auf die Einleitung zum „Anti-Dühring“ und auf den „Ludwig Feuerbach“, wo Engels sagt, die wissenschaftliche Auffassung von Natur und Gesellschaft mache der bisherigen Philosophie ein Ende und für die Philosophie blieben nur noch die Lehre von den Gesetzen des Denkprozesses, Logik und Dialektik, selbständig bestehen.⁴⁷ Diese Sätze behandelt er nun so, als ob Marx und Engels damit das Ende der Philosophie überhaupt verkündet hätten. Mehring schiebt das, was noch „selbständig bestehen bleibt“, einfach beiseite und erkennt gar nicht, daß Engels den dialektischen Materialismus nur seinem Gegenstand und Wesen nach grundsätzlich abgrenzt von aller bisherigen Philosophie und den wissenschaftlichen, schöpferischen Charakter des dialektischen Materialismus hervorhebt. Wieder und

⁴⁵ F. Mehring: Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie. Bd. III. 3. Aufl. Stuttgart 1906. S. 49

⁴⁶ F. Mehring: Die Bolschewiki und wir. In: Leipziger Volkszeitung vom 31. Mai, 1., 10. und 17. Juni 1918

⁴⁷ F. Engels: Anti-Dühring. Berlin 1948. S. 29; sowie Marx/Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Bd. II. Berlin 1952. S. 373 f.

wieder findet sich bei Mehring die Auffassung, Marx und Engels hätten *jeder* Philosophie ein Ende bereiten wollen, der historische Materialismus sei „nur eine historische Methode“, der Drang der Arbeiter nach Klarheit über die philosophischen Fragen könne nicht durch „eine neue Philosophie“, nicht durch eine allgemeine geschlossene Weltanschauung, sondern nur „durch eine auf der Grundlage der historisch-materialistischen Methode geschriebenen Geschichte der Philosophie befriedigt werden“⁴⁸. Wiederholt wendet er sich gegen alle „philosophischen Hirnwebereien“ und meint, Marx und Engels hätten der „Theorie der Theorie“, den philosophischen Grundlagen ihrer Lehre, nur wenig Raum gewidmet, sie hätten stets nur ihre wissenschaftliche Methode „am historischen Stoff aufgezeigt und nur dadurch ihre gewaltigen Wirkungen erzielt“⁴⁹, die „objektiv-wissenschaftliche Herstellung eines einheitlichen Gesamtweltbildes“ sei nicht ihr Zweck gewesen.⁵⁰ Diese Auffassung verkannte völlig, daß die gesamte Lehre des Marxismus unmöglich gewesen wäre ohne ein neues, eigenes und geschlossenes theoretisch-methodisches Fundament, daß Marx und Engels ohne ihre dialektisch-materialistische Gesamtauffassung von Natur und Gesellschaft niemals jene Umwälzung in der Geschichtswissenschaft, in der Politischen Ökonomie und im Sozialismus hätten herbeiführen können, die sie ja gerade auch nach Meinung Franz Mehrings herbeigeführt haben. Mit der Auffassung, der historische Materialismus (bezeichnenderweise wendet Mehring den Terminus dialektischer Materialismus im Unterschied zu Plechanow fast nirgends an) sei nur Methode zur Erforschung der Geschichte, blieb er bei der in der deutschen Sozialdemokratie vorherrschenden Meinung. Somit sah Mehring nur die *eine* Seite des Engelsschen Satzes vom Ende der „ganzen bisherigen Philosophie“, nur daß die Theorie des Marxismus nicht Philosophie im bisherigen Sinne, nicht Wissenschaft der Wissenschaften und ein für allemal abgeschlossenes System ist und sein kann. Was er hingegen nicht erkannte, war, daß Marx und Engels damit nicht das Ende der Philosophie *überhaupt* proklamierten, sondern eben nur eine ihrem Wesen und Gegenstand nach grundlegend *neue* Philosophie, daß sie an die Stelle der alten, spekulativen eine wissenschaftliche Philosophie setzten, in der die übrigen Wissenschaften nicht mehr aufgehen, sondern ihre erkenntnistheoretisch-methodische Grundlage finden. Mehring übersah, daß noch ein gewaltiges, ja unerschöpfliches Feld für die philosophische Wissenschaft übrigblieb, ein Feld, das Marx und Engels selbst nicht mehr die Zeit gefunden hatten, in umfassender und systematischer Weise zu beackern.

Es ist schwer verständlich, wie Mehring zu der Meinung kommen konnte, Marx und Engels hätten der Ausarbeitung ihrer philosophischen Anschauungen, der „Theorie der Theorie“, so gut wie keine Aufmerksamkeit geschenkt. Friedrich Engels' Schriften „Anti-Dühring“ und „Ludwig Feuerbach...“ waren ja vorwiegend gerade dieser Ausarbeitung gewidmet, ganz zu schweigen davon, daß Marx, wie Lenin bemerkte, zwar kein Werk über die dialektische Logik, aber „die ‚Logik‘ des ‚Kapital‘“ hinterlassen hat.⁵¹ Diese Auffassung Mehrings ist um so verwunderlicher, als er wohl wußte, daß Marx und Engels in ihren Briefen wiederholt auf die Absicht zu sprechen kommen, weiter an der Ausarbeitung und

⁴⁸ F. Mehring: Gesammelte Schriften und Aufsätze. Bd. VI. S. 271 f.

⁴⁹ Ebenda: S. 244

⁵⁰ Ebenda: S. 247

⁵¹ W. I. Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß. S. 249

Konkretisierung ihrer philosophischen Anschauungen, also dessen, was Mehring ein wenig abfällig die „Theorie der Theorie“ nennt, zu arbeiten. Es sei nur erinnert an den Brief von Marx an Engels aus dem Jahre 1858, worin er schreibt, er habe Hegels Logik durchgeblättert, und wenn „je wieder Zeit für solche Arbeiten kommt“, hätte er Lust, „in zwei oder drei Druckbogen das *Rationelle* an der Methode, die Hegel entdeckt, aber zugleich mystifiziert hat, dem gemeinen Menschenverstand zugänglich zu machen“.⁵² Einmal ist Mehring selbst auf diesen Plan zu sprechen gekommen. Dort schreibt er, Marx habe sehr gut gewußt, „daß eine formale Denklehre... an das Ende und nicht an den Anfang des proletarischen Emanzipationskampfes gehört“. Deshalb habe er „die materialistische Dialektik mit kolossalem Wissen in den Dingen selbst“ nachgewiesen und sich erst für den Abend seines Lebens vorbehalten, „eine Geschichte der Logik und Dialektik zu schreiben, wozu es leider nicht gekommen ist“.⁵³ Ebenso war Mehring der Plan von Friedrich Engels bekannt, eine Naturdialektik zu schreiben⁵⁴, wenn das Manuskript ihm auch von Bernstein vorenthalten worden ist. Daß Mehring die Bedeutung der Philosophie als theoretisches Fundament des Marxismus und die Bedeutung der philosophischen Arbeiten von Marx und Engels unterschätzte, dafür genügt ein Blick in die große „Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie“. Hier, wo nicht nur die frühen Schriften von Marx und Engels, sondern selbst die Arbeiten Lassalles in seitenlangen Ausführungen besprochen werden, wird dem philosophischen *Inhalt* des „Anti-Dühring“ noch nicht eine Seite, dem des „Ludwig Feuerbach“ nicht eine Zeile eingeräumt.

War diese Auffassung Mehrings generell unrichtig, so mußte sie unter den damaligen historischen Bedingungen, in einer Zeit des konzentrierten Angriffes der Revisionisten auf den dialektischen Materialismus, die Verteidigung des Marxismus und seiner materialistischen Grundlagen, die sich Mehring aufrichtig zum Ziele gesetzt hatte, *objektiv* erschweren. Zwar wandte er sich, wenn er die „philosophischen Hirnspaltereien“ und „Hirnwebereien“ ablehnte und die Notwendigkeit betonte, die marxistische Methode „praktisch anzuwenden“, in erster Linie gegen die Versuche der Neukantianer, dem Marxismus die Kantsche Erkenntnistheorie unterzuschieben.⁵⁵ Aber damit war nur erreicht, daß das Gebiet der Erkenntnistheorie in der deutschen Sozialdemokratie zum mehr oder minder freien Tummelplatz der neukantianischen und machistischen Revisionisten wurde. Hinzu kommt, daß Mehring dort, wo er zur Abwehr der Neukantianer in den Fragen der Erkenntnistheorie überging, nicht frei war von Schwankungen, die eine gewisse Unsicherheit auf diesem Gebiet verrieten. In den 1898/99 in der „Neuen Zeit“ erschienenen „Ästhetischen Streifzügen“ vertrat er noch den Standpunkt, Kant habe eine materialistische Erkenntnistheorie verfochten und begründete das, gestützt auf Schopenhauer, mit dem Hinweis auf den Unterschied zwischen der ersten und den folgenden Auflagen der „Kritik der reinen Vernunft“. Marx und Engels, behauptete Mehring damals, hätten später nur den unverfälschten gegen den verfälschten Kant ins Feld geführt.⁵⁶ Er übersah, daß die Kantsche „Kritik“ von Anfang an in einen unheilbaren Widerspruch von

⁵² Marx/Engels: Briefwechsel. Bd. II. Berlin 1949. S. 341

⁵³ Vgl. Franz Mehring in: Die Neue Zeit. XXVIII. Jahrgang. Bd. 2 (1910). S. 991

⁵⁴ Marx/Engels: Briefwechsel. Bd. IV. Berlin 1950. S. 416 f. u. S. 684 f.

⁵⁵ F. Mehring: Gesammelte Schriften und Aufsätze. Bd. VI. S. 89, S. 244 ff., S. 268 ff.

⁵⁶ F. Mehring: A. a. O. Bd. II. S. 234

Materialismus und Idealismus verstrickt war und daß sowohl die Unerkennbarkeit des Ding-an-sich wie die Apriorität der Grundkategorien mit dem Materialismus unmöglich zu vereinbaren sind. Von diesem Standpunkt rückte Mehring in den beiden 1904 veröffentlichten größeren Kant-Aufsätzen ab, wo er erklärte, „daß die Unerkennbarkeit des Dings an sich das A und O“ der Kantschen Erkenntnistheorie sei.⁵⁷ Auch 1906, in einer Besprechung von Kautskys „Ethik und materialistische Geschichtsauffassung“, sagte Mehring, Kant stelle sich mit den Materialisten auf denselben Boden, indem er die Welt außer uns als wirklich und die sinnliche Erfahrung als Ausgangspunkt aller Erkenntnis anerkenne. Aber dann habe Kant einen „Salto mortale“ zu einer unerkenntbaren, raum-, zeit- und ursachlosen Welt unternommen, um Platz für seine Ethik zu finden.⁵⁸ Später, im Jahre 1909, warf er aber in einem polemischen Artikel gegen den philosophischen Revisionismus („Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus“) die Dinge wieder durcheinander und meinte, Engels habe Kant ein Unrecht zugefügt, indem er dessen Erkenntnistheorie als eine „philosophische Schrulle“ abzufertigen suchte. „Kant sagte zwar, daß wir die Dinge nicht sehen wie sie sind“, schrieb Mehring, „sondern wie sie unseren Sinnen erscheinen, aber deshalb sah er in der Erscheinungswelt keinen bloßen Schein, sondern eine Welt praktischer Erfahrung, so daß er selbst den Satz unterschrieben haben würde, womit Engels ihn zu widerlegen sucht, nämlich, daß sich der Pudding im Essen erprobt.“⁵⁹ Folglich habe Engels die „Klugtuerei“ der Erkenntnistheorie Kants nicht ganz am rechten Ort gesucht.

Mehring bemerkte also nicht, worauf sich der Angriff von Engels bezog, daß er sich gar nicht gegen die Annahme der „Dinge an sich“, der von unseren Vorstellungen unabhängig existierenden Gegenstände richtete, sondern gegen die Annahme ihrer *Unerkennbarkeit*, dagegen, daß Kant eine unüberschreitbare Kluft aufrichtete zwischen Erscheinung und Ding-an-sich, zwischen objektiver Realität und menschlicher Erkenntnis. Diese zutiefst lebens- und praxisfeindliche Kantsche Idee des „Transzensus“ war es, die Engels eine „philosophische Schrulle“ und Lenin nicht minder wegwerfend „eine Kateridee der Agnostiker und Idealisten“ nannte.⁶⁰ Franz Mehring übersah hier, daß es bei Kant und Engels, um im Bilde zu bleiben, um zwei ganz verschiedene Puddings geht, daß Engels der Praxis die Aufgabe stellt, die Erkenntnis des *wirklichen* Puddings, des Dings-an-sich, der objektiven Realität zu erproben, während Kant von vornherein jede Erkenntnis und jede Probe auf diesen wirklichen Pudding für unmöglich erklärt und uns mit einem Ersatz abspeist. Die Praxis als Kriterium der objektiven Wahrheit, die Einbeziehung der ganzen lebendigen gesellschaftlichen Tätigkeit des Menschen in die Erkenntnistheorie, das ist ja gerade ein grundlegend neues Moment, das Marx und Engels in die Philosophie einführten, und das ist allerdings unvereinbar mit jedem Idealismus und Agnostizismus. Damit im engsten Zusammenhang stehen zwei weitere Irrtümer Mehrings. Einmal verkannte er, daß sich das Abrücken mancher Neukantianer von Kant auf einer ganz anderen Ebene vollzog als die Kritik von Friedrich Engels. Die Neukantianer

⁵⁷ F. Mehring: A. a. O. Bd. VI, S. 68

⁵⁸ F. Mehring: Sozialistische Ethik. In: Leipziger Volkszeitung vom 17. 3. 1906

⁵⁹ F. Mehring: A. a. O. Bd. VI S. 229

⁶⁰ Marx/Engels: Ausgewählte Schriften, Bd. II. S. 90; und W. I. Lenin: Materialismus und Empiriekritizismus. S. 113 f.

wollten bekanntlich mit dem „Ding-an-sich“ die auf unsere Sinnesorgane einwirkende objektive Realität, also die *materialistischen* Tendenzen der Kantschen Philosophie leugnen. Ihr Angriff kam, wie das Lenin auch für die Mach-Anhänger nachgewiesen hat, von rechts, nicht von links.

Außerdem erkannte Mehring die Dialektik des absoluten und des relativen Moments im menschlichen Erkenntnisprozeß nicht klar. Er glaubte, der Relativismus der Neukantianer und der des Marxismus seien identisch⁶¹ und bemerkte nicht, daß die Neukantianer auf einem unbedingten Relativismus, auf der Leugnung der objektiven Wahrheit, letzten Endes auf dem subjektiven Idealismus fußen, während der dialektische Materialismus von der Möglichkeit der Erkenntnis der objektiven und absoluten Wahrheit ausgeht, aber zugleich den *historischen* Charakter der Erkenntnis, den unendlichen Prozeß der Annäherung des menschlichen Wissens an die absolute Wahrheit betont.

Einer der Gründe, die Mehring bewogen, sich nicht tiefer mit den erkenntnistheoretischen Fragen auseinanderzusetzen, war seine Überzeugung, dem „philosophischen Streit“ käme keinerlei *praktische* Bedeutung zu, er lenke die Partei von wichtigeren ideologischen Aufgaben ab. Das hatte natürlich seine relative Berechtigung. Selbstverständlich mußten die unmittelbar politischen und die ökonomischen Fragen im Kampfe gegen den Revisionismus im Vordergrund stehen. Aber keineswegs durften deshalb die philosophischen Fragen vernachlässigt werden.

Mehring hat mehr als einmal selbst auf den Klassencharakter — und damit auf die *praktische* Bedeutung der Erkenntnistheorie im Klassenkampf — hingewiesen. So schrieb er in einer Polemik gegen den Mach-Anhänger Friedrich Adler: „Die Naturwissenschaften und namentlich die Erkenntnistheorie sollen von der ökonomischen Entwicklung mehr oder weniger unabhängig sein. Dem ist aber nicht so. Seit den Tagen der ältesten griechischen Philosophie ist alle Erkenntnistheorie von jener Entwicklung abhängig gewesen, wenn auch nicht immer in so handgreiflicher Form wie die Erkenntnistheorie Kants, der sie seiner absolutistisch-feudalen Obrigkeit als heilsames Gegengift gegen allen ‚Atheismus und Materialismus‘ empfahl.“⁶² Leider zog er aus solchen Feststellungen nicht die notwendigen Schlußfolgerungen, sondern blieb bei seiner Auffassung, den erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen die tiefere praktische Bedeutung abzusprechen. Das aber verleitete ihn dazu, den eigenen Überzeugungen vom Klassen- und Parteicharakter der Philosophie stellenweise untreu zu werden. Besonders deutlich wird das, wenn es sich um die Beurteilung der philosophischen Anschauungen Lassalles handelt, wo für Mehring noch das Moment der Überbewertung der geschichtlichen Rolle Lassalles in der deutschen Arbeiterbewegung hinzukommt. Hier wird er direkt versöhnlerisch, nennt die vom Hegelschen Standpunkt geschriebene Schrift Lassalles über Heraklit „das Meisterstück“, findet kaum ein Wort der Kritik am Idealismus Lassalles, ja verteidigt ihn noch gegen den Vorwurf, er hätte den griechischen Philosophen über einen Hegelschen Leisten geschlagen. Bekanntlich waren sowohl Marx und Engels als auch Lenin der Meinung, Lassalle habe über Heraklit absolut nichts

⁶¹ F. Mehring: A. a. O. S. 84 f.

⁶² Ebenda: S. 243. Mehring bezieht sich hier auf die Vorrede zur 2. Auflage von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ vom Jahre 1787.

Neues zu dem hinzugefügt, was Hegel in seiner Geschichte der Philosophie sagt⁶³, er habe „das Lebendige, Frische, Naive, die historische Geschlossenheit Heraklits durch Hineinzwängen ins Hegelsche“ verdorben und die „materialistischen Tendenzen Heraklits“ im Schatten gelassen.⁶⁴ Aber was wesentlicher ist: Mehring legt sich weder aus diesem Anlaß noch sonst Rechenschaft darüber ab, was es eigentlich für die gesamte historische Stellung Lassalles und vor allem für dessen Geschichtsauffassung, seine politischen und sozialen Anschauungen bedeutete, daß Lassalle beim Hegelschen Idealismus stehenblieb. Ja, Mehring gelangt zu dem unmöglichen Schluß, Lassalle sei „trotz der idealistischen Weltanschauung... bis zum Kernpunkte des wissenschaftlichen Kommunismus vorgegangen“.⁶⁵

Aus der Ansicht, Marx hätte zwar eine neue Geschichts-, nicht aber eine neue Weltauffassung geschaffen, ergab sich nun bei Mehring zwangsläufig die These, was die *Natur* betreffe, so hätten Marx und Engels zeit ihres Lebens an dem Standpunkt des mechanischen Materialismus festgehalten. „Marx und Engels“, schreibt er, „sind immer auf dem philosophischen Standpunkt Feuerbachs geblieben, soweit sie ihn nicht durch die Überleitung des Materialismus aufs historische Gebiet erweitert und vertieft haben, sie sind, um die Sache klipp und klar auszudrücken, auf naturwissenschaftlichem Gebiet ebenso mechanische Materialisten gewesen wie auf gesellschaftswissenschaftlichem Gebiet historische Materialisten.“⁶⁶ Bei diesem Gedanken handelt es sich nicht etwa um ein zufälliges Ausgleiten, sondern Mehring kommt darauf immer wieder zurück, ja er tut dies in der Polemik gegen den Revisionismus sogar in der an sich begrüßenswerten Absicht, die *materialistischen* Grundlagen des Marxismus zu verteidigen. So schreibt er in einer Auseinandersetzung mit den Neulamarkisten: „Der mechanische Materialismus ist auf naturwissenschaftlichem Gebiet das wissenschaftliche Forschungsprinzip, wie es auf gesellschaftswissenschaftlichem Gebiet der historische Materialismus ist. Behaupten, daß Marx und Engels, indem sie dem mechanischen Materialismus sein Recht auf dem Gebiet der Geschichte bestritten, ihm auch sein Recht auf dem Gebiet der Natur bestritten hätten, heißt diese Männer aus dem Bereich des wissenschaftlichen Denkens in das Gebiet des Aberglaubens verweisen, auf dem devil devil der Australneger, die Philosophie des Unbewußten und des ‚Psychismus‘ der Neulamarkisten ihr unholdes Wesen treiben.“⁶⁷ So glaubte er, Marx und Engels gegen alle neukantianischen Versuche in Schutz zu nehmen, die aus ihnen Agnostiker und Positivisten machen wollten. Dabei merkte Mehring nicht, daß er nicht nur Marx und Engels unrecht tat, wenn er ihre Naturauffassung schlechthin mit der des mechanischen Materialismus identifizierte, sondern daß er sich selbst obendrein der schärfsten Waffe zur Verteidigung des Marxismus beraubte, der Waffe, die allein imstande ist, auch den „klügsten“ Idealismus zu besiegen und die Grenzen, Einseitigkeiten, Beschränktheiten des alten Materialismus zu überwinden: der materialistischen *Dialektik*.

⁶³ Marx/Engels: Briefwechsel. Bd. II. S. 351 f.

⁶⁴ W. I. Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß. S. 276 und 281

⁶⁵ F. Mehring: Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie. Bd. II. S. 248 f.

⁶⁶ F. Mehring: Gesammelte Schriften und Aufsätze. Bd. VI. S. 337

⁶⁷ Ebenda: S. 260 f.

Es ist kaum nötig zu betonen, daß dieser Fehler Mehrings ihm eine richtige Beurteilung der in der Naturwissenschaft um die Jahrhundertwende immer stärker in Erscheinung tretenden erkenntnistheoretischen Auseinandersetzungen unmöglich machen mußte. Engels hatte im „Ludwig Feuerbach“ nachdrücklich auf die Grenzen der Naturauffassung des alten Materialismus hingewiesen und hervorgehoben, daß für die neue, dialektisch-materialistische Auffassung der Natur die Naturwissenschaft selbst erst den Stoff und dessen Zusammenfassung liefern mußte, besonders in Gestalt der drei großen Entdeckungen des 19. Jahrhunderts, der Lehre von der Zelle, dem Gesetz von der Erhaltung und Verwandlung der Energie und der Darwinschen Entwicklungslehre, und daß selbst Feuerbach, da er diese Entdeckungen zwar noch erlebte, aber nicht imstande war, sie zu verarbeiten, die „alle Einseitigkeit des französischen Materialismus entfernende historische Naturauffassung“ verschlossen blieb.⁶⁸ In der unrichtigen Identifizierung der dialektischen Naturauffassung von Marx und Engels mit dem mechanischen Materialismus kam ein ungenügendes Verständnis Mehrings für die Dialektik als Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungsgesetzen in der Natur und in der Gesellschaft zum Ausdruck. Es gelang ihm deshalb auch nicht, einen grundsätzlichen und wirkungsvollen Kampf gegen die Machisten zu führen und den Zusammenhang zwischen der erkenntnistheoretischen Krise in den Naturwissenschaften mit den positivistisch-agnostizistischen philosophischen Modeströmungen zu begreifen. So kam es auch, daß Mehring den getarnten Idealisten im Positivisten nicht immer durchschaute, sondern sich hier und da sogar von ihm einfangen ließ. In Mach sah er allen Ernstes einen „erkenntnistheoretischen Monisten, der allen Dualismus zwischen Physischem und Psychischem beseitigen will“.⁶⁹ Daß dies eine idealistische „Beseitigung“ des Dualismus war, eine „Beseitigung“, worin sich das Physische, die Materie, in Empfindung, Erfahrung, Geist „auflöst“ und nur Psychisches zurückbleibt, bemerkte Mehring nicht. Er meinte, Mach sei ein bedeutender Physiker, „der gar kein Philosoph sein will“. Und das, obwohl Mach bereits seit vielen Jahren als Philosoph in der Erkenntnistheorie hervorgetreten war, und zwar nicht als Bundesgenosse des Marxismus, als naturwissenschaftlicher Materialist, sondern als sein Gegner, als subjektiver Idealist. Folgerichtig mußte Mehring, da er für die Natur den mechanischen, für die Gesellschaft aber den historischen Materialismus gelten ließ, dann auch zu einer starren, schematischen Trennung der Forschungsmethoden für Natur- und Gesellschaftswissenschaften kommen.⁷⁰ Wiederum war hierbei sein *Ausgangspunkt* durchaus richtig und begrüßenswert. Im Kampfe gegen Sozialdarwinisten, Vitalisten, Neukantianer usw. wies er nämlich die Absurdität der Versuche nach, *gesellschaftliche* Erscheinungen durch Kategorien und Verfahren begreifen zu wollen, die willkürlich aus dem Gebiete der Naturwissenschaften genommen waren. Da er aber diesen richtigen Gedanken überspitzte, ja verabsolutierte, schüttete er das Kind mit dem Bade aus. Er vergaß, daß bei aller Spezifik der Gesetze, denen die verschiedenen Bewegungsformen der Materie unterworfen sind, die *allgemeinsten* dialektischen Bewegungsgesetze sowohl für die Natur als auch für die Gesellschaft und das menschliche Denken gelten. Für den Marxisten wäre es ja gerade darauf angekommen, die Naturwissenschaftler davon zu überzeugen,

⁶⁸ Marx/Engels: Ausgewählte Schriften. Bd. II. S. 349

⁶⁹ F. Mehring: A. a. O. S. 236

⁷⁰ Ebenda: S. 241

von welch unschätzbarem Wert die bewußte Anwendung der materialistischen dialektischen Methode besonders auch für sie sein konnte.

Marx und Engels hatten stets mit großem Nachdruck betont, wieviele Irrwege, wieviel Suchen und Tasten die Naturforscher sich ersparen könnten, wenn sie gelernt hätten, die materialistische Dialektik *bewußt* zu handhaben. Engels sagte, die Naturwissenschaft könne zu einer dialektischen Auffassung der Natur durch die sich häufenden Tatsachen gezwungen werden, aber sie erleichtere sich den Weg, wenn sie „dem dialektischen Charakter dieser Tatsachen das Bewußtsein der Gesetze des dialektischen Denkens“ entgegenbringe.⁷¹

4. Mehring über die materialistische Dialektik

Darin, daß Mehring die Bedeutung der materialistischen Dialektik als Wissenschaft nicht voll erkannte, liegt ein wesentlicher Mangel der philosophischen Anschauungen Franz Mehrings. Nicht, als ob Mehring die Bedeutung der dialektischen Methode für den Marxismus etwa überhaupt nicht gesehen hätte. Er betont ihren Wert oft genug, zeigt, wie wichtig sie für die Herausbildung und Entwicklung des Marxismus wurde, welche unentbehrliche Waffe sie dem marxistischen Historiker ist. Die qualitative Umwälzung, die Marx und Engels im Verhältnis zur Hegelschen Dialektik herbeiführten, versteht Mehring jedoch nicht in ihrer ganzen Tiefe. Sowohl die „Ausdehnung“ des Materialismus auf die Gesellschaft als auch das „Umstülpen“ der Hegelschen Dialektik faßt er ziemlich vereinfacht auf und widerspiegelt hierin die vorherrschende Auffassung in der deutschen Sozialdemokratie. Die epochemachende Leistung von Marx und Engels ist nach ihm „die vollendete Durchführung des Prinzips“⁷², nicht aber die Begründung eines qualitativ *neuen* Prinzips. Damit wird der Unterschied des Marxismus zu seinen ideologischen Quellen letzten Endes nur *graduell*, nicht prinzipiell gefaßt. Das aber ist sowohl historisch als auch logisch unhaltbar und wird von Mehring selbst oft genug widerlegt, wenn er den — qualitativ neuen — *proletarischen* Klassencharakter und den im Unterschied zu den vorangegangenen Auffassungen von der Gesellschaft gleichfalls qualitativ neuen *wissenschaftlichen* Charakter des Marxismus hervorhebt. In der „Umstülpung“ der Hegelschen Dialektik sieht Mehring zu sehr einen einmaligen genialen Gedankenakt, nicht aber das komplizierte, jahrelange Ringen von Marx und Engels, nicht den Prozeß, der über das Studium Hegels und Feuerbachs, der Klassenkämpfe, der bürgerlichen

⁷¹ F. Engels: Anti-Dühring. S. 15; ferner: Dialektik der Natur. Berlin 1952. S. 31—34 u. S. 222 f. — Abermals ist es in hohem Grade lehrreich zu sehen, wie ganz anders als Mehring Lenin an diese Frage herangegangen ist. Natürlich wendet er sich ebenso entschieden wie Mehring gegen die Übertragung von Kategorien der Naturwissenschaft auf die Gesellschaft. Aber Lenin widmet ein ganzes Kapitel seines Buches „Materialismus und Empiriokritizismus“ der erkenntnistheoretischen Krise in der damaligen Physik und zeigt, daß die Naturwissenschaft derartige Krisen nur überwinden kann, wenn sie sich den dialektischen Materialismus aneignet. Er weist nach, daß die Naturwissenschaft dringend der Dialektik bedürfe, um das Prinzip der Relativität unseres Wissens nicht zu verabsolutieren, um nicht im Sumpfe des Idealismus zu versinken. „Der fundamentale materialistische Geist der Physik wie aller modernen Naturwissenschaft“, schreibt er, „wird alle möglichen Krisen überwinden, aber nur bei unbedingter Ersetzung des metaphysischen Materialismus durch den dialektischen.“ An Hand der Entwicklung der Naturwissenschaften selbst beweist Lenin, daß ihre Ergebnisse nur auf der Grundlage des dialektischen Materialismus richtig verstanden und verallgemeinert werden können. (W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 328)

⁷² F. Mehring: Geschichte der deutschen Sozialdemokratie. Bd. I. S. 306

politischen Ökonomie, des utopischen Sozialismus, der spontanen Arbeiterbewegung, über die kritische Auseinandersetzung mit allen diesen Erscheinungen zum „Auffinden“ der objektiven Dialektik in den empirischen Tatsachen führt und eine grundlegend neue, der Hegelschen entgegengesetzte Methode zum Resultat hat.⁷³

Völlig verfehlt wäre es, Mehring vorzuwerfen, er habe es nicht verstanden, in seinen eigenen historischen Forschungsarbeiten die materialistische Dialektik anzuwenden. Sein gründliches Studium der Werke von Marx und Engels und der an ihnen geschulte feine historische Sinn befähigten Mehring oft genug, sogar da zu richtigen Ergebnissen zu kommen, wo ihn dies in Widerspruch brachte zu eigenen theoretischen Auffassungen. Seine historischen Arbeiten zeugen davon, daß er die dialektische Methode anzuwenden und die Dialektik der geschichtlichen Entwicklung auf weiten Gebieten *meisterhaft* darzulegen weiß. Aber aus seinem Gesamtwerk, aus der Abneigung gegen alle „philosophischen Hirnwebereien“ läßt sich doch berechtigterweise der Schluß ableiten, daß er zwar die Bedeutung der Dialektik für den Historiker anerkannte, dabei aber wohl mehr an gewisse, nicht allzu schwer erlernbare methodologische Grundbegriffe dachte, als an eine allseitig zu studierende, zu propagierende und — vor allem — weiter auszubauende Wissenschaft.

Lenin hat über Plechanow bemerkt, er habe wahrscheinlich an die tausend Seiten über Philosophie geschrieben, aber über die „*eigentliche* Dialektik als philosophische Wissenschaft“ nichts.⁷⁴ Sinngemäß gilt dies auch für die philosophischen Arbeiten Franz Mehrings. Von allen seinen Äußerungen über Dialektik ist wohl die Aufsatzreihe „Eine Nachlese“ am bemerkenswertesten, die er nach den in der „Neuen Zeit“ geführten Auseinandersetzungen zwischen Bernstein und Kautsky zur Abwehr des Revisionismus im Jahre 1899 veröffentlichte. Mehring sagte dort, es müsse schlechthin zurückgewiesen werden, daß Bernstein zu zerstören suche, was Marx und Engels „zu bahnbrechenden Denkmätern“ gemacht habe, „nämlich ihre wissenschaftliche Methode“.⁷⁵ Er verspottete das „mittelparteiliche Denken“ Bernsteins und empfahl ihm, doch einmal „ohne die ‚dialektischen Schönheiten‘, die er dem Unwillen seiner Leser denunziert, Geschichte zu schreiben oder gar Geschichte zu machen“; er werde dann sein blaues Wunder erleben.⁷⁶

Mehring unterstrich die Bedeutung, die Hegels dialektische Methode als ideologische Quelle für den Marxismus gehabt hat. „Das dialektische Denken will eben auch gelernt sein“, schreibt er, „und wer die dialektischen Denkgesetze kennt, wird in die dialektischen Zusammenhänge der Wirklichkeit ganz anders eindringen, als wer sich an den harten Tatsachen so lange den Kopf zerstößt, bis er in mehr oder minder erschöpfender Weise dahinter kommt, wie sie denn eigentlich zusammenhängen.“⁷⁷ Bernsteins Einwände gegen die von Marx im „Kapital“ herausgearbeitete geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation entspringen der Unfähigkeit, sagte Mehring, sich den dialektischen

⁷³ Vgl. R. O. Gropp: Die marxistische dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels. In: DZfPh 1/II/1954. S. 69 ff. und 2/II/1954. S. 344 ff.

⁷⁴ W. I. Lenin: Aus dem philosophischen Nachlaß. S. 213 f.

⁷⁵ Franz Mehring in: Die Neue Zeit. XVII. Jahrgang. Bd. 2 (1899). S. 151

⁷⁶ Ebenda: S. 209

⁷⁷ Ebenda: S. 213

Prozeß klar zu machen, „wodurch die kapitalistisch verelendete Arbeiterklasse gerade aus ihrer Verelendung sich wieder erheben und auf die Dauer den Kapitalismus überflügeln muß“.⁷⁸

In einem weiteren Aufsatz zerpflückte Mehring die Behauptung vom angeblichen „Blanquismus“ von Marx und Engels, womit Bernstein die revolutionäre Zielsetzung und Methode des Marxismus als Putschismus zu verunglimpfen suchte. Er wandte sich gegen den „Evolutionismus“ Bernsteins, gegen den Glauben, die Arbeiterklasse könne der Revolution entsagen. „Marx schöpft einfach aus der Geschichte aller Klassengesellschaften die Erfahrung“, schrieb Mehring, „daß politische Revolutionen zum Haushalte dieser Gesellschaften gehören wie Gewitter zum Haushalte der Natur, und von dieser Erfahrung gibt es bisher keine Ausnahme.“⁷⁹ Allerdings fügte er — taktisch durchaus richtig — hinzu: Die Entscheidung darüber, „ob sich die gesellschaftliche Entwicklung ohne gewaltsame Katastrophen vollziehen soll“, stehe bei den herrschenden Klassen.⁸⁰ Aus der Polemik gegen den Revisionismus in der Frage der materialistischen Dialektik zog Mehring damals jedoch keine weiteren Schlußfolgerungen für den ideologischen Kampf.

Zu einem allseitigen Verständnis der Bedeutung und des Wesens der materialistischen *Dialektik* hat sich Franz Mehring nicht durchgerungen. Manche Züge in seinem Schaffen zeigen, daß selbst er den in der deutschen Sozialdemokratie verbreiteten Eklektizismus nicht völlig zu überwinden vermochte. Dies tritt wohl am deutlichsten in seiner versöhnenden Haltung zur opportunistischen Ideologie und Praxis Lasalles und Schweitzers hervor. Aber auch manche theoretischen Äußerungen auf ästhetischem Gebiet und die erwähnte Identifizierung der mechanisch-materialistischen Naturauffassung mit der dialektisch-materialistischen von Marx und Engels sind Ausdruck dieser Schwäche. Daher manchmal auch die Unterschätzung der theoretischen Auseinandersetzungen bei Mehring, der Bedeutung des ideologischen Kampfes in der Arbeiterbewegung, was wiederum am sichtbarsten hervortrat in der falschen Stellung zu Lassalle und Schweitzer, darin, daß er die große prinzipielle Bedeutung der Kritik von Marx und Engels am Lassalleanismus verkennt, aber auch in einer gewissen Unterschätzung der revisionistischen Gefahr.

5. Religion und Arbeiterpartei

Widerspruchsvoll war Mehrings Stellung zum Problem: Religion und Partei der Arbeiterklasse. Konsequenter wandte er sich gegen jeden Mißbrauch der Religion zu politischen Zwecken und gegen die nicht seltenen Versuche, unter irgendwelchen Vorwänden religiöse Propaganda innerhalb der Sozialdemokratie zu treiben. Er wurde nicht müde, dagegen anzukämpfen, daß „der Satz von der Religion als Privatsache“ mißbraucht werde, religiöse Bestrebungen in den proletarischen Emanzipationskampf einzuschmuggeln. „Nein“, schrieb er, „der Sozialismus hat kein ‚religiöses Element‘; der Befreiungskampf der modernen Arbeiterklasse ist das Gegengift gegen jede Religion, und deshalb soll er nicht mit religiösen Schönheitspflasterchen verziert werden...“⁸¹ Er betonte, „daß zwischen Proletariat und Religion ein tiefer, ein ganz unversöhnlicher Widerspruch be-

⁷⁸ Ebenda: S. 215

⁷⁹ Ebenda: S. 241

⁸⁰ Ebenda: S. 246

⁸¹ Ebenda: S. 402

steht“⁸². Wenn die Arbeiterbewegung in ihr Programm den Satz aufgenommen habe: Erklärung der Religion zur Privatsache, so bedeute dies erstens, „daß der Staat nicht die religiösen Wahngelbde hegen soll“, und zweitens, „daß man den einzelnen die Pflege dieser Wahngelbde nicht verwehren darf“.⁸³

Trotz dieser klaren Ausführungen konnte sich Mehring aber nicht von der in der deutschen Sozialdemokratie vorherrschenden Auffassung befreien, nach der die Religion nicht nur „dem Staat gegenüber“, wie Engels es verfochten hatte⁸⁴, sondern auch für die Partei der Arbeiterklasse „Privatsache“ sei. Zwar findet sich bei ihm der Satz, jede Religion müsse rücksichtslos bekämpft werden, „sobald sie ein Kappzaum der wissenschaftlichen Forschung, eine Waffe der sozialen Unterdrückung sein will“.⁸⁵ Aber im allgemeinen bleibt Mehring bei der Auffassung, daß die Sozialdemokratie als Partei keinen besonderen weltanschaulichen Kampf gegen die Religion zu führen habe. Er glaubte, dies könnte die Partei von wichtigeren Fragen des Klassenkampfes ablenken.⁸⁶

Als jedoch Ende 1913 die „Los-von-der-Kirche-Bewegung“ sich in der Arbeiterbewegung immer stärker ausdehnte, korrigierte Mehring seine Auffassung bis zu einem gewissen Grade. In dem ersten selbständigen Organ der Linken, der von ihm gemeinsam mit Rosa Luxemburg und Julian Marchlewski (Karski) herausgegebenen „Sozialdemokratischen Korrespondenz“, schrieb er Anfang 1914: „Um so höher ist es anzuerkennen, daß sich jetzt eine Bewegung für den Austritt aus der Kirche innerhalb der Partei vollzieht. Sie kommt ohne äußeren Anstoß aus den Massen, als das offene Bekenntnis einer ehrlichen Überzeugung und muß nun als solche begrüßt werden. Man kann noch einen Schritt weiter gehen. So wenig es die Sache der Partei sein kann, die Bewegung des Kirchenaustritts in ihre leitende Hand zu nehmen, so wenig läßt sich dagegen einwenden, daß einzelne Mitglieder der Partei die nun einmal entstandene Agitation zu schüren und zu stärken suchen.“⁸⁷

Fassen wir kurz zusammen: Franz Mehring hat sich durch die entschiedene Verteidigung des philosophischen Materialismus, durch den Kampf gegen die neukantianischen Revisionisten und die Entlarvung der reaktionären irrationalistischen Philosophen bedeutende und bleibende Verdienste um die marxistische Philosophie erworben. Er bekämpfte den philosophischen Revisionismus und andere Angriffe gegen den Materialismus als einziger unter den damals führenden deutschen Marxisten. Leidenschaftlich verteidigte er vor allem die ma-

⁸² Ebenda: S. 401

⁸³ Ebenda

⁸⁴ F. Engels: Einleitung zu „Der Bürgerkrieg in Frankreich“ von Marx. In: Marx-Engels: Ausgewählte Schriften. Bd. I. Berlin 1951. S. 452

⁸⁵ F. Mehring: A. a. O. Bd. I. S. 62

⁸⁶ Allerdings hat Lukács ganz und gar unrecht, wenn er sagt, dies hinge damit zusammen, daß Mehring die Religion als rein ideologische Frage auffasse und sie nicht wie Marx und Lenin mit der Ökonomie des Kapitalismus verbinde. (G. Lukács: Beiträge zur Geschichte der Ästhetik: S. 400 f.) — Mehring sah diese Zusammenhänge sehr klar: „Je mehr die noch vom religiösen Wahn befangene Arbeiterklasse ökonomisch und politisch erleuchtet wird, um so gründlicher schwindet ihr religiöser Wahn, während der Kampf gegen diesen Wahn gänzlich wirkungslos bleibt, solange die von ihm ergriffenen das innere Wesen des kapitalistischen Produktionsprozesses nicht verstehen, solange sie deshalb ein Spielball unkontrollierbarer Mächte zu sein glauben, mit denen man gut tue, sich auf freundlichen Fuß zu stellen. Besäße die Religion diese soziale Wurzel nicht, so wäre sie längst durch die bürgerliche Aufklärung mit Stumpf und Stil ausgerottet worden...“ (F. Mehring: A. a. O. Bd. VI. S. 401 f.)

⁸⁷ F. Mehring in: Sozialdemokratische Korrespondenz. Nr. 7 vom 15. 1. 1914

terialistische Geschichtsauffassung und wandte sie als Historiker und Publizist und auf dem Gebiete der deutschen Literaturgeschichte schöpferisch an.

Die Schwächen Mehrings auf philosophischem Gebiet sind jedoch nicht zu übersehen. Er vermochte sich nicht von der in der alten deutschen Sozialdemokratie vorherrschenden Auffassung zu befreien, Marx und Engels hätten keine eigene Philosophie geschaffen. Die Folge war, daß er die Fragen der Erkenntnistheorie vernachlässigte und die Aufgabe der weiteren Erforschung der materialistischen Dialektik nicht erkannte. Sein Eintreten für die materialistischen Grundlagen des Marxismus und gegen den philosophischen Revisionismus mußte so schließlich ein Kampf mit unzureichenden Waffen bleiben und konnte nicht entfernt leninistisches Niveau erreichen, ja blieb auch hinter dem zurück, was Plechanow auf philosophischem Gebiet geleistet hat.

Es ist notwendig, dies klar auszusprechen, und zwar auch deshalb, weil die brandleristischen Renegaten, die vor 1933 für die Herausgabe der Schriften Mehrings verantwortlich zeichneten, ebenso wie im Falle Rosa Luxemburgs versucht haben, die Fehler Franz Mehrings gegen den Leninismus und gegen die KPD auszuspielen und zu diesem Zwecke Mehring, was die Beherrschung und Anwendung des dialektischen Materialismus betrifft, Lenin gleichzustellen. Die Irrtümer Mehrings gegen die Sache der revolutionären Arbeiterbewegung zu mißbrauchen, der er sein Leben bis zum letzten Atemzuge geweiht hatte, das wird niemanden gelingen.

Bei den Mängeln in den philosophischen Auffassungen Franz Mehrings handelt es sich zudem nicht um individuelle Schwächen, sondern um einen Teil jener Irrtümer und Halbheiten, die entweder mit dem gesamten Niveau der marxistischen Theorie in der Epoche der II. Internationale verbunden sind, oder aber mit den Schwächen der deutschen Linken, deren einzelne Züge bei dem einen mehr, bei dem anderen weniger ausgeprägt waren, die es aber insgesamt mit sich brachten, daß sie sich nicht zu leninistischer Klarheit und Konsequenz durchzuringen vermochten. Das gilt nicht zuletzt auch für das Gebiet der Philosophie. Die Geschichte selbst wurde, wie Lenin es vorausgesagt hatte, zur Lehrmeisterin der deutschen Linken und führte sie im Kampfe gegen den imperialistischen Krieg und durch die Erfahrungen der Oktoberrevolution mehr und mehr auf den Weg der Überwindung ihrer Schwächen.

Die philosophischen Anschauungen Einsteins über die Natur der geometrischen Begriffe¹

Von G. A. KURSANOW (Swerdlowsk)

Die Geometrie nimmt innerhalb der Relativitätstheorie einen außerordentlich wichtigen Platz ein, wie Einstein in seinen Schriften wiederholt ausgeführt hat. Besonders deutlich hat er diesen Gedanken in dem Vortrag „Geometrie und Erfahrung“ zum Ausdruck gebracht, in dem er betonte, daß es ihm ohne eine entsprechende Geometrie überhaupt „unmöglich gewesen wäre, die Relativitätstheorie aufzustellen“.² Einstein sagt — seinen Gedanken erläuternd — über die von ihm aufgestellte Grundthese: Wegen der Lorentz-Kontraktion entsprechen die Lagerungsgesetze starrer Körper in einem relativ zu einem bestimmten Inertialsystem rotierenden Koordinatensystem nicht der euklidischen Geometrie. Dieser tiefe Gedanke, den Einstein umfassend begründete, ermöglichte es ihm, eine der Hauptthesen der allgemeinen Relativitätstheorie zu formulieren: „... die Geometrie... ist... im Falle der Anwesenheit von Gravitationsfeldern nicht euklidisch.“³ Dies ist auch vom Standpunkt allgemeiner prinzipieller Überlegungen logisch: Die Geometrie ist die Wissenschaft von den räumlichen Formen der realen Welt, sie zeigt die Eigenschaften des Raumes als Existenzformen der Materie, während die Relativitätstheorie vor allem eine neue physikalisch-mathematische Theorie von Raum und Zeit ist. Gerade dadurch werden Stellung und Bedeutung der Geometrie im System der Relativitätstheorie bestimmt, und deshalb ist es auch außerordentlich wichtig, das Wesen der Geometrie und der geometrischen Begriffe sowie ihrer Beziehungen zu den physikalischen Eigenschaften des realen Raumes richtig zu verstehen.

Einstein selbst hat die Bedeutung erkenntnistheoretischer Probleme in der Relativitätstheorie und vor allem in der Auffassung der Geometrie und der geometrischen Begriffe in ihrer Beziehung zur physikalischen Realität sehr klar erkannt. Dies geht auch daraus hervor, daß er der neuen Auffassung des Raumes (und der Zeit) in seiner Theorie große Bedeutung beimaß, ferner aus der Tatsache, daß er eine ganze Reihe erkenntnistheoretischer Fragen direkt aufgeworfen hatte — was bei ihm gewöhnlich der Behandlung spezieller physikalischer und mathematischer Probleme vorausging. In seiner Arbeit „Grundzüge der Relativitätstheorie“, in der er seine neueste Auffassung von den komplizierten Problemen seiner Theorie darlegt, stellt Einstein folgende erkenntnistheoretischen Fragen: 1. Die Entstehung unserer Vorstellungen von Raum und Zeit; 2. Der

¹ Originalbeitrag für die „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“.

² Albert Einstein: Geometrie und Erfahrung. Berlin 1921. S. 6

³ Albert Einstein: Grundzüge der Relativitätstheorie. Braunschweig 1956. S. 39

Begriff des physikalischen Körpers, insbesondere der Begriff des starren Körpers; 3. Die Beziehung der Erfahrung zu unseren Begriffen; 4. Der Zusammenhang der geometrischen Begriffe mit unseren Empfindungen und mit der Erfahrung; 5. Das Verhältnis der euklidischen Geometrie zur Physik und zu den Naturobjekten.⁴ Die entsprechende Lösung dieser erkenntnistheoretischen Probleme durch Einstein bildet die philosophische Grundlage für die Darstellung des physikalisch-mathematischen Inhalts seiner Theorie. Sein Vortrag „Geometrie und Erfahrung“ ist voller erkenntnistheoretischer Probleme, deren Lösung den von Einstein hier behandelten Grundproblemen der Relativitätstheorie zugrunde liegt. Dabei haben die Vorzüge und Schwächen der erkenntnistheoretischen Anschauungen Einsteins letztlich die starken und die schwachen Seiten der von ihm gegebenen Lösung der Probleme seiner Theorie bestimmt, die mit der Rolle der Geometrie innerhalb derselben zusammenhängen, wobei die Rolle der Geometrie für die Relativitätstheorie nach der Auffassung Einsteins $\alpha\eta\ \varphi\alpha\iota\mu\alpha\tau\epsilon\rho\alpha\tau\epsilon\gamma\eta\varsigma$ deutend ist.

Es erscheint uns sehr wichtig zu betonen, daß Einstein die erkenntnistheoretischen Probleme seiner Relativitätstheorie bewußt stellte. Als ein großer Gelehrter, der durch seine Entdeckungen eine neue Epoche in der Wissenschaft eingeleitet hat, steht Einstein in gewissen Grenzen notwendigerweise auf den Positionen einer wissenschaftlichen, materialistischen Weltanschauung. Aber im Unterschied zur überwiegenden Mehrzahl der Wissenschaftler, die auf den Positionen eines spontanen naturwissenschaftlichen Materialismus stehen, vertritt Einstein solche materialistischen Anschauungen bewußt, vor allem in seiner Auffassung vom Wesen der Geometrie und von ihrer Beziehung zur physikalischen Realität. Auf diesem Wege hat er große schöpferische Leistungen vollbracht. Zugleich aber haben die herrschenden positivistischen Anschauungen, insbesondere die Auffassungen Machs und Poincarés, die für den heutigen, unter vielen Physikern und Mathematikern in den kapitalistischen Ländern weit verbreiteten Positivismus typisch sind, einen nachteiligen Einfluß auf seine philosophische Weltanschauung ausgeübt. Hier muß noch auf einen wichtigen Umstand aufmerksam gemacht werden: Einstein war deshalb stark von Mach und Poincaré beeinflusst, weil er viele ihrer physikalischen und mathematischen Thesen hoch einschätzte, und zwar deswegen, weil sie tatsächlich eine große wissenschaftliche Bedeutung im allgemeinen und insbesondere für die Relativitätstheorie haben. Hierzu gehört die These Machs von der Bewegung eines Massenpunktes in bezug auf das Zentrum aller übrigen Massen im Weltall, nicht aber in bezug auf den Raum, wie es die Galilei-Newtonsche Mechanik tat. Des weiteren betont Einstein besonders die Bedeutung des Machschen Gedankens, daß die Trägheit von der Wechselwirkung zwischen den Körpern abhängig sei, das heißt des Gedankens von der Relativität aller Trägheitswirkungen, der von großer Bedeutung für die Entwicklung seiner Idee der allgemeinen Relativitätstheorie war. Sehr wichtig für die Relativitätstheorie waren ferner die Arbeiten von Poincaré, vor allem sein Artikel „Über die Dynamik des Elektrons“, in dem er unabhängig von Einstein und fast gleichzeitig mit ihm das Postulat der Relativität aufstellte und die „Lorentz-Transformation“ (ein Terminus Poincarés) als Gruppe in der vierdimensionalen Mannigfaltigkeit be-

⁴ Ebenda, besonders Kapitel 1: Raum und Zeit in der vorrelativistischen Physik, vor allem die Seiten 1–5

trachtete, was bereits kurze Zeit später von Minkowski im einzelnen entwickelt wurde.⁵ Als Einstein seine Ideen vom Zusammenhang der Geometrie mit der Physik und mit der Erfahrung entwickelte, betonte er die Bedeutung der Arbeiten Poincarés, in denen die Fragen des Verhältnisses der euklidischen und der nichteuklidischen Geometrie zur Realität untersucht werden. Die Anschauungen Poincarés zu diesen Problemen sind in der Tat sehr wertvoll und bedeutend, und ihr Einfluß auf die entsprechenden Ideen Einsteins ist deshalb völlig gesetzmäßig, was Einstein in der Arbeit „Geometrie und Erfahrung“ deutlich ausspricht. Zugleich aber übten die positivistischen philosophischen Anschauungen Machs und Poincarés — besonders im Zusammenhang mit ihren wissenschaftlichen Ideen — einen unvermeidlichen Einfluß auf die philosophische Weltanschauung Einsteins aus, die deshalb widerspruchsvoll, kompliziert und teilweise eklektisch ist.

Dieser komplizierte und widerspruchsvolle Charakter der philosophischen Weltanschauung Einsteins drückt sich auch in seinen Anschauungen über die Natur der geometrischen Begriffe und über die Bedeutung der Geometrie in ihrer Beziehung zur physikalischen Realität aus. Für die Relativitätstheorie ist dies — wie bereits gesagt — von grundlegender Bedeutung.

Unter dem Einfluß der positivistischen Anschauungen Machs und Poincarés hat Einstein wiederholt idealistisch über die Geometrie und die geometrischen Begriffe und Vorstellungen geurteilt. In dem Buch „Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie“ spricht er zum Beispiel davon, daß „der Begriff ‚wahr‘ nicht auf die Aussagen der reinen Geometrie paßt, weil wir mit dem Worte ‚wahr‘ in letzter Linie stets die Übereinstimmung mit einem ‚realen‘ Gegenstande zu bezeichnen pflegen; die Geometrie aber befaßt sich nicht mit der Beziehung ihrer Begriffe zu den Gegenständen der Erfahrung, sondern nur mit dem logischen Zusammenhang dieser Begriffe untereinander“.⁶ Es ist offensichtlich, daß die Urteile Einsteins vom Geist der Machschen Auffassungen der Wissenschaft bestimmt sind, nach der diese die Aufgabe habe, die Gesetze des Zusammenhangs der Empfindungen und Vorstellungen zu untersuchen, nicht aber die Eigenschaften der materiellen Dinge aufzudecken. In der Arbeit „Geometrie und Erfahrung“ entwickelte Einstein eine originelle Konzeption zur Interpretation der Geometrie, welche die ganze Widersprüchlichkeit seiner Anschauungen und den unbestreitbaren Einfluß der positivistischen und teilweise auch der kantianischen Ansichten über das Wesen der geometrischen Begriffe widerspiegelt. Er stellte die „axiomatische Geometrie“ in einen scharfen Gegensatz zur „praktischen Geometrie“, wobei er die axiomatische Geometrie als System leerer und inhaltsloser formal-logischer Schemata und Kategorien betrachtete, die keinerlei Beziehung zur Realität haben. „Unter ‚Punkt‘, ‚Gerade‘ usw. sind in der axiomatischen Geometrie nur inhaltsleere Begriffsschemata zu verstehen“, sagt Einstein. Die Axiome der Geometrie — sagt er weiter — „sind freie Schöpfungen des menschlichen Geistes. Alle anderen geometrischen Sätze sind logische Folgerungen aus den (nur nominalistisch aufzufassenden) Axiomen“. Von hier aus gelangt Einstein zu folgender auf den ersten Blick als paradox

⁵ H. Poincaré: Sur la dynamique de l'électron. In: Rendiconti del circolo Matematico di Palermo. Bd. XXI. 1906. S. 129

⁶ Albert Einstein: Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie. Braunschweig 1917. S. 2

zu erkennenden These: „Insofern sich die Sätze der Mathematik auf die Wirklichkeit beziehen, sind sie nicht sicher, und insofern sie sicher sind, beziehen sie sich nicht auf die Wirklichkeit.“⁷ Die Geometrie als ein Teil der Mathematik wird also nach den Worten Einsteins von allen fremden Elementen, das heißt von jeglichem realen Inhalt, gesäubert. Ihr Wahrheitsgehalt wird damit auf die formal-logische Übereinstimmung der Axiome und der Folgerungen reduziert, die ohne jede Beziehung zur Realität feststellbar ist.

Diese Vorstellungen Einsteins von den geometrischen Begriffen ergeben sich aus seinen allgemeinen positivistischen und kantianischen Thesen, die er in seinen Arbeiten wiederholt ausgesprochen hat. Er führte häufig aus, daß die Begriffe „freie Schöpfungen des menschlichen Geistes“ und die Wissenschaft „eine Schöpfung des Menschengestes mit all den frei erfundenen Ideen und Begriffen“ sei usw.⁸ Hier muß man noch seine typisch machistischen Formulierungen von den „erlebbaren Gegenständen der Wirklichkeit“ oder von den physikalischen Körpern als von „relativ konstanten Erlebniskomplexen“ hinzufügen, die bedauerlicherweise auch in der letzten Auflage seines Buches „Grundzüge der Relativitätstheorie“ beibehalten wurden.⁹

Dies alles zeugt unbestreitbar davon, daß Einstein unter dem Einfluß positivistischer und kantianischer Ideen, insbesondere der Anschauungen Machs und Poincarés, eine ganze Reihe idealistischer Thesen vertreten hat. Trotzdem sind wir der Meinung, daß nicht diese positivistischen und kantianischen Anschauungen über die Natur der geometrischen Begriffe Einsteins das Wesentliche und Bestimmende sind, sondern *materialistische* Anschauungen, die bei der Entwicklung des gesamten positiven Inhalts seiner Theorie die entscheidende Rolle gespielt haben.¹⁰

⁷ Albert Einstein: Geometrie und Erfahrung. S. 5/3–4

⁸ Albert Einstein: Grundzüge der Relativitätstheorie. S. 2, 5 u. a.; ferner Albert Einstein/Leopold Infeld: Die Evolution der Physik. Hamburg 1956. S. 193

⁹ Albert Einstein: Grundzüge der Relativitätstheorie. S. 1. Über die Auffassung Einsteins von den Gegenständen der Wirklichkeit als Erlebnisse siehe: Geometrie und Erfahrung. S. 6

¹⁰ In der Jubiläumnummer der Zeitschrift „Reviews of Modern Physics“ zum 70. Geburtstag Einsteins behauptet Ph. Frank in seinem Artikel „Einsteins Philosophie der Wissenschaft“, die philosophischen Anschauungen Einsteins stimmten völlig mit den Anschauungen Poincarés und Machs überein (Bd. 21. Nr. 3. Juli 1949). In tendenziöser Weise betrachtet er nur die eine Seite der Weltanschauung Einsteins und ignoriert und „vergißt“ die andere, nämlich die wesentliche. So sehen also die Gewissenhaftigkeit und die wissenschaftliche Objektivität von Frank aus! Auf den berühmten Namen Einsteins spekulierend hat er es außerdem verstanden, sein Buch „Wahrheit – relativ oder absolut?“ (Zürich 1952) von Einstein mit einem Vorwort versehen zu lassen. In diesem Buch behauptet er, Einstein propagiere eine „kosmische Religion“, nach der unser Wissen die „mathematische Weisheit Gottes“ u. ä. aufdecke. Einstein sagt in seinem Vorwort jedoch nichts dergleichen. Im Gegenteil, er erklärt daß die wissenschaftlichen Gesetze objektiv sind, daß die Wissenschaft Beziehungen untersucht, die unabhängig von dem sie erforschenden Menschen existieren (Vorwort S. 6). Die tiefe Überzeugung Einsteins von der Macht der Mathematik verwandelt Frank in einen religiösen Glauben, wobei er völlig verschiedene Begriffe miteinander vermengt und die oft ungenaue Terminologie Einsteins mißbraucht.

In diesem Zusammenhang ist der Artikel von H. Vogel in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ (5/6/IV/1956) von Interesse, der eine Analyse des Verhältnisses von Planck und Einstein zur Religion gibt. Vogel stellt bei ihnen richtig eine Reihe von Inkonssequenzen und Schwankungen fest, jedoch spricht er mit voller Berechtigung davon, daß die „kosmische Religiosität“ Einsteins seine Anerkennung der objektiven Gesetzmäßigkeit in der Natur, der „kausalen Bedingtheit aller Außenvorgänge“ usw. bedeute (S. 584–604).

Dies wird auch durch seinen allgemeinen erkenntnistheoretischen Standpunkt, insbesondere durch seine Anschauungen über die Natur der geometrischen Begriffe bestätigt.

Selbstverständlich hegte Einstein keinen Zweifel an der Realität der Außenwelt, an der Realität der Natur, die der Physiker so studiert wie sie ist. Von diesem Standpunkt aus hat er letzten Endes alle Fragen seiner Theorie entschieden, welche die moderne Physik revolutioniert hat. In dieser Hinsicht sind die Ausführungen Einsteins in seiner Schrift „Grundzüge der Relativitätstheorie“ besonders wichtig, in der er völlig klar und bewußt ganz bestimmte philosophische, erkenntnistheoretische Fragen stellt. Er wendet sich gegen die kantianischen Vorstellungen von Raum und Zeit, gegen den Apriorismus, das heißt gegen die idealistische Auffassung dieser außerordentlich wichtigen Kategorien der gesamten theoretischen Physik. Er spricht von dem schädlichen Einfluß der aprioristischen Philosophie auf die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens, von der „unangreifbaren Höhe des Denknötwendigen (Apriorischen)“, das eine Loslösung der Begriffe des Raumes und der Zeit von ihrer empirischen Grundlage bedeute. Einstein sagt von diesen für die Physik fundamentalen Begriffen, daß sie „die Physiker — von Tatsachen gezwungen — aus dem Olymp des Apriori herunterholen mußten, um sie zu reparieren und wieder in einen brauchbaren Zustand setzen zu können“.¹¹ Die ganze Welt der Ideen könne nach Einstein nicht unabhängig sein von der empirisch-sinnlichen Grundlage, obwohl sie ihre Spezifik und eine gewisse Selbständigkeit besitze, daß heißt, „in einem gewissen Sinn“ sei sie „eine Schöpfung des menschlichen Geistes“. Dies sind äußerst wichtige erkenntnistheoretische Thesen Einsteins, die auch seiner entsprechenden Auffassung von der Natur der geometrischen Begriffe zugrunde liegen. Sie zeugen klar von seinem bewußt zum Ausdruck gebrachten materialistischen Standpunkt in der Auffassung von Raum und Zeit wie auch in der Auffassung vom Wesen der Geometrie als Wissenschaft von den räumlichen Formen der Gegenstände der materiellen Welt.

Seine Konzeption der Geometrie und der geometrischen Begriffe hat Einstein speziell in dem berühmten Vortrag „Geometrie und Erfahrung“ dargelegt, den er 1922 in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin hielt. Gleich zu Beginn des Vortrags stellte er die zentrale erkenntnistheoretische Frage nach dem Wesen der Mathematik überhaupt und der Geometrie im besonderen: „Wie ist es möglich, daß die Mathematik, die doch ein von aller Erfahrung unabhängiges Produkt des menschlichen Denkens ist, auf die Gegenstände der Wirklichkeit so vortrefflich paßt?“¹² Obwohl Einstein eine widersprüchliche Antwort auf diese Frage gab, so ist dabei doch das Wesentliche die materialistische Linie in seiner Auffassung vom Wesen der Geometrie. Vor allem hat seine weiter oben angeführte Einteilung der Geometrie in die axiomatische und in die praktische Geometrie einen philosophisch eindeutig bestimmten Sinn: Erstens will Einstein dadurch das Spezifische der mathematischen Abstraktion, den hohen Grad der Allgemeinheit ihrer Begriffe und Kategorien und ihre Indifferenz gegenüber den sinnlich-empirischen Eigenschaften der Einzelgegenstände erklären, und zweitens ermöglicht ihm diese Einteilung, den wirklichen Sinn der geometrischen Kategorien zu zeigen und damit die oben gestellte erkenntnistheoretische Frage nach

¹¹ Albert Einstein: Grundzüge der Relativitätstheorie. S. 2

¹² Albert Einstein: Geometrie und Erfahrung. S. 3

der Übereinstimmung der Mathematik mit der Wirklichkeit zu beantworten. Auf der Grundlage dieser Einteilung — die darin enthaltenen idealistischen Elemente wurden bereits erwähnt — entwickelt Einstein seine materialistischen Ideen von der Natur der Geometrie und der geometrischen Begriffe weiter.

Einstein beginnt mit der Untersuchung des Terminus „Geometrie“ selbst, der in wörtlicher Übersetzung aus dem Griechischen bekanntlich „Erdmessung“ bedeutet, und weist darauf hin, daß diese Messung „von den Möglichkeiten der relativen Lagerung gewisser Naturkörper zueinander handelt; nämlich von Teilen des Erdkörpers, Meßschnüren, Meßlatten usw.“ Im Unterschied zu vielen Historikern der Mathematik, die die Geometrie in eine „vorwissenschaftliche“ und in eine „wissenschaftliche“ einteilen (M. Cantor, Neugebauer u. a.), ist Einstein durchaus nicht der Ansicht, die Geometrie habe in ihrer Weiterentwicklung den Zusammenhang mit ihrer materiellen, irdischen Grundlage verloren. Im Gegenteil, nur wenn man von diesem Zusammenhang ausgehe, könne man ihr Wesen begreifen und erklären, Sinn und Bedeutung der geometrischen Begriffe entdecken. Man müsse die Geometrie, sagt Einstein, ihres nur logisch-formalen Charakters entkleiden und „den leeren Begriffsschemen der axiomatischen Geometrie erlebbare Gegenstände der Wirklichkeit“ zuordnen. Durch eine solche Auffassung werde die Geometrie zu einer *Naturwissenschaft* und demzufolge müsse man sie als den ältesten *Zweig der Physik* betrachten, weil ihre Aussagen „im wesentlichen auf Induktion aus der Erfahrung, nicht aber nur auf logischen Schlüssen“ beruhten.¹³ Einstein konkretisierte diese materialistischen Thesen vom Wesen der Geometrie, indem er die Aussagen der euklidischen Geometrie richtig als Widerspiegelung der Gesetze der Lagerung und des Verhaltens praktisch starrer Körper betrachtet. Der Begriff der Geraden stützt sich auf die Erfahrungstatsache der Ausbreitung des Lichts, was Einstein gleichfalls besonders hervorhebt. Von hier aus geht er zu dem Gedanken über, daß Geometrie (G) und Physik (P) nicht voneinander zu trennen seien, daß die Summe $(G) + (P)$ eine Einheit bilde, die der Überprüfung durch die Erfahrung unterliege und auf deren Grundlage allein der wirkliche Sinn der Geometrie und der geometrischen Begriffe entdeckt werden könne. Aber nicht dies ist die Hauptsache für Einstein. Das Wesentliche ist ihm, daß diese Auffassung vom Wesen der Geometrie für seine Theorie notwendig ist. *Ohne eine solche, das heißt ohne eine materialistische Auffassung von der Geometrie, hätte Einstein, wie er selbst sagt, die Relativitätstheorie nicht aufstellen können.* Damit erkennt der Wissenschaftler und Physiker Einstein in höchstem Maße die Rolle und die Bedeutung der wissenschaftlichen materialistischen Weltanschauung für seine eigene physikalische Theorie an, die in der gesamten Wissenschaft der Gegenwart eine so große Rolle spielt.

Es ist wichtig festzustellen, daß Einstein in seiner Arbeit „Grundzüge der Relativitätstheorie“ die gleichen erkenntnistheoretischen Anschauungen über die Natur der geometrischen Begriffe vertritt und ihnen hier ebenfalls eine erstrangige Bedeutung für die Aufstellung und Entwicklung der Relativitätstheorie beimißt. Er weist darauf hin, daß es gerade für den Zweck seiner Theorie nötig ist, „den Grundbegriffen der Geometrie Naturobjekte zuzuordnen, ohne eine solche Zuordnung ist die Geometrie für den Physiker gegenstandslos“.¹⁴

¹³ Ebenda: S. 5—6

¹⁴ Albert Einstein: Grundzüge der Relativitätstheorie. S. 5

Für die Physik müsse die Richtigkeit eines gegebenen geometrischen Systems entschieden sein. „Richtigkeit“ bedeutet bei Einstein die Übereinstimmung der Geometrie mit den physikalischen Eigenschaften der Dinge der materiellen Welt. Gerade dieser Standpunkt Einsteins war entscheidend bei der Errichtung des ganzen grandiosen Gebäudes seiner Theorie, insbesondere der allgemeinen Relativitätstheorie oder — wie viele bedeutende Physiker sie jetzt bevorzugt nennen — der relativistischen Gravitationstheorie.

Einstein beginnt seine Darlegung der allgemeinen Relativitätstheorie damit, die Abkehr von der Geometrie Euklids als der einzigen und absoluten Geometrie der Welt zu begründen. Zu dieser fundamentalen Schlußfolgerung seiner Theorie gelangte er auf Grund der Analyse des wesentlichen Zusammenhanges zwischen der Geometrie und den physikalischen Eigenschaften des realen Raumes. Nimmt man die Existenz von Nichtinertialsystemen an, die ein Gravitationsfeld besitzen, so muß man anerkennen, daß die Gesetze der euklidischen Geometrie auf sie nicht zutreffen. Einstein zeigt dies an dem klassischen Beispiel eines Gedankenexperiments, das sich auf reale Ergebnisse von Experimenten stützt (indirektes Experiment). Er schreibt: „Es sei nämlich K' ein Koordinatensystem, dessen z' -Achse mit der z -Achse von K zusammenfalle, und welches um diese Achse mit konstanter Winkelgeschwindigkeit rotiere ... Ist nun U die Zahl der Stäbchen auf der Peripherie, D die Zahl der Stäbchen auf dem Durchmesser, so würde, wenn K' gegen K nicht rotierte,

$$\frac{U}{D} = \pi$$

sein. Wenn aber K' rotiert, so verhält es sich anders ... Von K aus erfahren die Stäbchen auf der Peripherie die Lorentz-Verkürzung, die Stäbchen auf dem Durchmesser aber nicht (in ihrer Längsrichtung!). Es folgt hieraus

$$\frac{U}{D} < \pi$$

Hieraus folgt, daß die Lagerungsgesetze starrer Körper in bezug auf K' nicht übereinstimmen mit den Lagerungsgesetzen des Körpers gemäß der euklidischen Geometrie.“¹⁵ Von hier aus zieht er folgende wichtige Schlußfolgerung: „Das Gravitationsfeld beeinflußt bzw. bestimmt die metrischen Gesetze des raumzeitlichen Kontinuums.“¹⁶ Prinzipiell gleiche Betrachtungen stellt Einstein auch hinsichtlich der Zeit an, wodurch es ihm möglich wird, diese Thesen auch für das gesamte Raum-Zeit-Kontinuum zu formulieren.

Durch die Entwicklung dieser Ideen gelangt Einstein zu einem neuen Ausdruck für das Linienelement bei Vorhandensein eines Gravitationsfeldes, das in der Wirklichkeit immer vorhanden ist und von dem man nur unter bestimmten Bedingungen abstrahieren kann. Bekanntlich wird das Linienelement ds beim Vorhandensein eines Gravitationsfeldes mit Hilfe des sogenannten Fundamentaltensors $g_{\mu\nu}$ bestimmt und durch die Gleichung

$$ds^2 = g_{\mu\nu} dx_\mu dx_\nu$$

ausgedrückt, wobei die Funktionen $g_{\mu\nu}$, welche die Komponenten des symmetrischen kovarianten Tensors (des Fundamentaltensors) sind, sowohl die metrischen Beziehungen im Raum-Zeit-Kontinuum als auch im Gravitationsfeld

¹⁵ Ebenda: S. 38/39

¹⁶ Ebenda: S. 39

beschreiben. Der letzte Umstand ist außerordentlich wichtig, weil er die Einheit der geometrischen und der physikalischen Eigenschaften des realen Raumes und zugleich die Abhängigkeit der geometrischen Eigenschaften von den physikalischen zeigt.

Die weiteren Forderungen Einsteins führten ihn zur Ausarbeitung einer neuen Gravitationstheorie. Wir wollen hier einen für uns interessanten Aspekt seiner sehr fruchtbaren Ideen betrachten. Wie Akademiemitglied W. A. Fok richtig feststellt, bringt die Einsteinsche Gravitationsgleichung

$$R_{\mu\nu} - \frac{1}{2} g_{\mu\nu} R = -\xi T_{\mu\nu}$$

das Wesentliche seiner Theorie zum Ausdruck und ist „eine gewaltige Errungenschaft menschlichen Genies“.^{16 a}

Einstein konnte diese Gleichungen deswegen aufstellen, weil er tief in das Wesen der realen Geometrie der Welt, das heißt in die inneren Eigenschaften des Raum-Zeit-Kontinuums eingedrungen war. Überaus bedeutsam war hierbei die Lösung von der euklidischen Geometrie als der angeblich einzigen und absoluten Geometrie der Welt und ihre Ersetzung durch die nichteuklidische, insbesondere die Riemannsche Geometrie. Einstein spricht in diesem Zusammenhang — und völlig zu Recht — von der hervorragenden Bedeutung der Riemannschen Ideen, die eine prophetische Vorwegnahme des physikalischen Sinns der Riemannschen Verallgemeinerung der euklidischen Geometrie zu n-dimensionalen Kontinuen bedeuten. Riemann hat die sehr wichtigen Begriffe des Linienelements ds und der Raumkrümmung K eingeführt, die in der allgemeinen Relativitätstheorie von grundlegender Bedeutung sind. Von ihm stammt auch die Idee des wesentlichen Zusammenhangs der Kategorien der nichteuklidischen Geometrie mit der Tensoranalyse; bekanntlich geht der Riemannsche Tensor $R_{\mu\nu}$ als sehr wichtige Komponente in die Einsteinsche Gravitationsgleichung ein.

Gestützt auf den mathematischen Apparat des Tensorkalküls, der in den Arbeiten von Ricci und Levy-Civita entwickelt und von Einstein zusammen mit dem Mathematiker Großmann auf die neue Theorie angewandt und vervollkommen wurde, hat der Begründer der Relativitätstheorie eine ganze Reihe äußerst wichtiger Thesen der relativistischen Gravitationstheorie entwickelt, die bekanntlich durch physikalische Experimente und astronomische Beobachtungen glänzend bestätigt wurden. Wir wollen hier nur auf die entscheidende Bedeutung einer völlig richtigen Idee hinweisen, von der die gesamte Gravitationstheorie Einsteins von Anfang bis zu Ende durchdrungen ist: auf die Idee von der Abhängigkeit der geometrischen Eigenschaften des Raumes von seiner physikalischen Natur, vor allem vom Gravitationsfeld der Materiemassen.

Unbestreitbar liegen die historischen Wurzeln dieser Ideen von der Abhängigkeit der geometrischen Eigenschaften des Raumes von den physikalischen bereits in den Arbeiten Lobatschewskis, der nicht nur das erste System einer nichteuklidischen Geometrie veröffentlicht hat, sondern auch das Verständnis des physikalischen Sinnes der geometrischen Begriffe und Kategorien ins rechte Licht gesetzt hat. Er gelangte — im wesentlichen bereits in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts — zur Idee einer Überprüfung der klassischen Mecha-

^{16 a} W. A. Fok: Die Raum-, Zeit- und Gravitationstheorie. Moskau 1955. S. 469

nik, zur Idee, eine neue Mechanik zu schaffen, die der nichteuklidischen Geometrie entspricht.¹⁷

Die weitere Entwicklung der Ideen Lobatschewskis, Riemanns und Einsteins von der Abhängigkeit des Geometrischen vom Physikalischen ist das Werk sowjetischer Gelehrter, vor allem das Werk W. A. Foks und seiner Schule, das einen weiten Fragenkreis umfaßt. Eine dieser Fragen wollen wir hier behandeln: die Frage des Einflusses der verschiedenen physikalischen Faktoren auf die metrischen Eigenschaften des Raumes. Dieser Zusammenhang kommt in den entsprechenden Formeln für das Linienelement zum Ausdruck. Wie W. A. Fok bemerkt, bewegt sich entsprechend der Relativitätstheorie ein ungeladener Massenpunkt einer beliebigen Masse im Gravitationsfeld auf einer geodätischen Linie, die der Metrik der nichteuklidischen Geometrie entspricht, wenn $ds^2 = g_{\mu\nu} dx_\mu dx_\nu$. Ist der Massenpunkt geladen, so unterliegt er überdies dem Einfluß des äußeren elektromagnetischen Feldes. In diesem Falle wird die Metrik des Raumes komplizierter, es gilt für sie die Formel:

$$ds^2 = g_{\mu\nu} dx_\mu dx_\nu - \frac{1^2}{m^2 c^4} (A_\nu dx_\nu + du)^2,$$

wobei das zweite Glied der rechten Seite der Gleichung den Einfluß des Potentials des äußeren elektromagnetischen Feldes ausdrückt. Daraus ergeben sich auch die entsprechenden Gleichungen für die Bewegung eines geladenen Massenpunktes.¹⁸ Fok, der diese Ideen weiterentwickelt, spricht mit Recht davon, daß „die Verteilung der Massen im Raum Inselcharakter hat“, was von astronomischen Beobachtungen bestätigt wird. Davon ausgehend kann man folgende Gleichung für das Linienelement, nämlich für den unendlichen Raum, aufstellen.

$$ds^2 = (g_{\mu\nu})_\infty dx_\mu dx_\nu = c^2 dx_0^2 - dx_1^2 - dx_2^2 - dx_3^2.$$
¹⁹

In der Einsteinschen Gleichung für das Linienelement wird bekanntlich eine gleichmäßige Verteilung der Massen im endlichen Raum angenommen.

Aus den dargelegten Ausführungen geht hervor, daß die richtige materialistische Auffassung von der Natur der geometrischen Begriffe in ihrer Beziehung zu den physikalischen Eigenschaften des realen Raumes, die von den diesbezüglichen Ideen Lobatschewskis, Riemanns und Einsteins ausgeht, wissenschaftlich fruchtbar ist.

Zum Schluß müssen wir noch bei einem wichtigen Problem verweilen, da seine Behandlung und konkrete Lösung in der Relativitätstheorie unmittelbar mit der entsprechenden Auffassung vom Zusammenhang des Geometrischen und des Physikalischen verbunden ist. Es sind dies die Fragen, die mit dem sogenannten kosmologischen Problem zusammenhängen, zu dem Einstein selbst verschiedene Lösungen gibt.

¹⁷ Siehe N. I. Lobatschewski: Über die Anfangsgründe der Geometrie (1829), insbesondere: Neue Anfangsgründe der Geometrie mit einer vollständigen Theorie der Parallellinien (1835 bis 1838), in denen er eindeutig von einer neuen Mechanik spricht, die er von der gewöhnlichen, das heißt von der klassischen Galilei-Newtonschen Mechanik, verschieden ist.

¹⁸ W. A. Fok: Einige Anwendungen der Ideen der nichteuklidischen Geometrie Lobatschewskis auf die Physik. Moskau-Leningrad 1950

¹⁹ Ebenda: S. 75. Alle diese Ideen sind durch W. A. Fok in seinem grundlegenden Werk „Die Raum-, Zeit- und Gravitationstheorie“ (Moskau 1955), das eine gesonderte philosophische Betrachtung erfordert, systematisiert und entwickelt worden.

Bekanntlich hat Einstein in der Arbeit „Grundzüge der Relativitätstheorie“ und auch in einzelnen Artikeln, die dieser Frage gewidmet sind (Zum kosmischen Problem der allgemeinen Relativitätstheorie, Berlin 1931, u. a.) die Idee eines endlichen Weltalls, einer räumlich begrenzten Welt mit gleichmäßiger Materieverteilung, entwickelt. Unter Annahme einer Reihe willkürlicher Voraussetzungen, zum Beispiel einer positiven Krümmung des Raumes und eines spezifischen Charakters desselben, gibt er Formeln für die Masse der Welt, für ihren Radius usw. Insbesondere zu der von ihm aufgestellten Gleichung für den Weltradius

$$a = \frac{M \kappa}{4\pi^2}$$
 bemerkt Einstein, daß durch diese Gleichung „die völlige Abhängigkeit des Geometrischen vom Physikalischen besonders deutlich hervortritt“.²⁰ Diese außerordentlich wesentlichen Bemerkungen Einsteins richten sich nirgends gegen den Gedanken eines engen Zusammenhangs zwischen den geometrischen und den physikalischen Eigenschaften des Raumes, jedoch führen falsche Ausgangspositionen unvermeidlich zu falschen Schlußfolgerungen, in deren Dienst dann auch der entsprechende mathematische Apparat steht. Allerdings ist in der angeführten Formel die Rede von der Abhängigkeit des Radius der Welt von der in ihr enthaltenen Materiemenge M , aber das ist faktisch nur für endliche Räume postuliert. Wir bemerken hier, daß diese Einsteinschen Gleichungen keineswegs absolut verworfen werden müssen. Man kann sie in gewissem Grade als Näherungsformel für die Bestimmung des Radius in Abhängigkeit von der Materie betrachten, jedoch nicht in bezug auf das ganze Weltall, sondern nur in bezug auf lokal begrenzte Räume, wo sich die Wirkung ihrer zentralen Gravitationsmassen, welche die positive Krümmung bestimmen, die Anwendung der sphärischen Geometrie Riemanns usw. zeigen. Die Extrapolation aller dieser Faktoren auf das ganze unendliche Weltall ist keineswegs notwendig. Im Gegenteil: Es gibt für eine solche Extrapolation weder physikalische noch logische Gründe. Folglich sind die geometrischen Faktoren bei der Lösung der physikalischen Probleme durchaus nicht bestimmend, und alle Versuche und Bemühungen, bei der Lösung der kosmologischen Probleme von der Geometrie Riemanns als einer Geometrie begrenzter Räume auszugehen, erweisen sich als unbegründet.²¹

²⁰ Albert Einstein: Grundzüge der Relativitätstheorie. S. 69

²¹ Unter diesem Aspekt muß man die verschiedenen Versuche betrachten, die Welt zu „geometrisieren“, das heißt die physikalischen Prozesse der Welt durch verschiedene geometrische Schemata zu erfassen und so ein reales Bild von ihnen zu geben. Dazu gehören der Versuch H. Weyls, eine sogenannte Gradienten-Invarianten-Geometrie zugleich für das Gravitationsfeld und für das elektromagnetische Feld zu schaffen; ferner die verschiedenen Schemata des Mathematikers Kaluza sowie die Bemühungen Einsteins mit einer Reihe seiner Mitarbeiter — Mayer, Bergmann und Bargmann —, die verschiedenen physikalischen Felder durch umfassende geometrische Schemata zu erklären. Wie jedoch einer der Autoren solcher Konstruktionen — Bergmann — eingesteht, haben sich alle ihre „kühnen Hoffnungen nicht erfüllt“. Zu den von Einstein in der letzten Periode seines Lebens aufgestellten Feldgleichungen als Verallgemeinerungen der Gravitationsgleichungen des leeren Raumes muß bemerkt werden, daß ihr physikalischer Sinn durchaus unklar ist. Dies gibt Einstein auch selbst zu, wenn er sagt, daß wir gegenwärtig von einer Deutung des wirklichen Sinns der verallgemeinerten Feldgleichungen noch weit entfernt seien. „Aus diesem Grunde können wir gegenwärtig den Gehalt einer nicht-linearen Feldtheorie nicht mit der Erfahrung vergleichen“ (Grundzüge der Relativitätstheorie. S. 110). Die apriorische geometrische Methode führt also zu keinen fruchtbaren schöpferischen Resultaten.

Die Idee der Abhängigkeit der geometrischen Eigenschaften des Raumes von seiner physikalischen Natur, von der die Relativitätstheorie von Anfang bis zu Ende durchdrungen ist, führt unter keinen Umständen mit Notwendigkeit zur Konzeption einer räumlich geschlossenen Welt. Die Weiterentwicklung der Theorie, auch durch Einstein selbst, hat gezeigt, daß man diese Konzeption nicht als die einzig mögliche und organisch mit der ganzen Theorie zusammenhängende Lösung betrachten kann. Im Anhang I zu der Arbeit „Grundzüge der Relativitätstheorie“, der sich mit dem kosmologischen Problem befaßt, spricht Einstein von neuen Ergebnissen, die in der Relativitätstheorie zu dieser äußerst wichtigen Frage erreicht worden sind und die eine hervorragende — insbesondere wissenschaftliche und philosophische — Bedeutung haben. Das Wesentliche dieser Ergebnisse besteht darin, daß sich die *Hypothese des unendlichen Raumes als organisch mit dem ganzen Komplex der relativistischen Ideen zusammenhängend* erweist.

Einstein zeigt, daß die ernsthaften Schwierigkeiten, die bei seiner alten Lösung des kosmologischen Problems aufgetreten waren, sowohl bei Einführung des sogenannten „kosmologischen Gliedes“ als auch ohne dasselbe, auf der Grundlage der Ideen des sowjetischen Mathematikers A. A. Friedmann, die in dieser Frage große Bedeutung erlangt haben, überwunden werden können. Einstein hebt besonders hervor, daß Friedmann bereits 1922 gezeigt hat, daß „es nach den Feldgleichungen möglich ist, eine endliche Dichte im ganzen Raume (dreidimensional aufgefaßt) zu haben, ohne die Feldgleichungen ad hoc zu erweitern“. Die völlig rationale Forderung der räumlichen Isotropie des Universums führt zum Schema Friedmanns, bei dem es sich, wie Einstein weiter ausführt, „um den allgemeinsten Ansatz handelt, der für das kosmologische Problem in Betracht kommt“.²² Einstein legt die Ideen Friedmanns ausführlich und umfassend dar und neigt ganz und gar zu einer dynamischen Raumauffassung, wobei er sich auf Erfahrungstatsachen stützt, die diese Theorie bestätigen, nämlich auf die von Hubble entdeckte Expansion des Sternensystems. Diese jedoch müßten wir wiederum auf die Gesetzmäßigkeiten begrenzter Gebiete des realen Raumes zurückführen, in denen die mit der Entfernung linear zunehmende Rotverschiebung der Spektrallinien beobachtet wurde. Einstein führt jedoch die Ideen Friedmanns — trotz der Bedeutung seiner Ausführungen über diese Ideen und trotz ihrer Anerkennung — nicht logisch zu Ende: nämlich zur Anerkennung der Idee des unendlichen Raumes. In diesem Zusammenhang ist es für uns wichtig, auf die Entwicklung dieser Ideen durch W. A. Fok hinzuweisen, die von erheblicher philosophischer Bedeutung ist.

Fok zeigt vor allem die Bedeutung der Ideen Friedmanns für das Studium kosmischer Räume, für die Betrachtung riesiger Raumgebiete, die eine Vielzahl von Milchstraßen aufweisen. Bezüglich dieser Räume kann man sagen, daß die Verteilung der galaktischen Systeme in ihnen im Mittel gleichmäßig ist, was durch astronomische Beobachtungen des Weltraumes bis zu einer Entfernung von mehreren Milliarden Lichtjahren bestätigt wird. Dies genügt den Bedingungen Friedmanns: der Isotropie des Raumes bei gleichmäßiger, von Null verschiedener Massedichte ρ . Friedmann hat auch eine Lösung der Einsteinschen Gravitationsgleichungen gegeben, die diesen Bedingungen entspricht. Ferner zeigt Fok bei der Weiterentwicklung der Theorie Friedmanns, daß es bei seiner Lösung mög-

²² Albert Einstein: Grundzüge der Relativitätstheorie. S. 73, 84. Die Arbeit von A. A. Friedmann wurde zuerst in der „Zeitschrift für Physik“ 10 (1922) veröffentlicht.

lich ist, solche Koordinaten einzuführen, bei denen der Raum die Geometrie Lobatschewskis aufweist. Davon ausgehend bezeichnet Fok die entsprechende Raum-Zeit-Mannigfaltigkeit völlig begründet als Friedmann-Lobatschewski-Raum.²³ In diesem Zusammenhang ist folgende von Fok aufgestellte These außerordentlich wichtig: Bei der Betrachtung der Bewegungsgleichungen für Körper, die der Lösung Friedmanns entsprechen, erhält er — wobei drei veränderliche Raumgrößen v_i und eine veränderliche Zeitgröße τ eingeführt werden — für dl^2 den Ausdruck^{23a}

$$dl^2 = \tau^2 \left(1 - \frac{\alpha}{\tau}\right)^4 d\sigma^2$$

„Dies ist der Raum Lobatschewskis mit konstant negativer Krümmung. *Sein Umfang ist unendlich.*“²⁴ Folglich widerspricht die Hypothese vom unendlichen Raum — mit der ihr entsprechenden Geometrie — in keiner Weise der Relativitätstheorie, und dadurch werden die früheren Behauptungen Einsteins und die späteren Spekulationen über die Endlichkeit des Raumes, die angeblich allein „organisch“ mit der Relativitätstheorie in Einklang stehen soll, durch die moderne Entwicklung der Theorie faktisch widerlegt.

Schließlich wollen wir noch auf einen richtigen Gedanken hinweisen, den Fok in bezug auf den Anwendbarkeitsgrad des Friedmann-Lobatschewski-Raumes ausgesprochen hat: er kann kein „Modell der Welt als Ganzes“ sein; er repräsentiert keine absolute Wahrheit in der Erkenntnis der Struktur und der Geometrie des gesamten unendlichen Weltalls; sondern er enthüllt uns nur seine Eigenschaften in einem bestimmten Genauigkeitsgrad. Jedoch gestatten es — wie ich weiter oben bereits erwähnte — die Geometrie des Friedmann-Lobatschewski-Raumes, wie auch die von Einstein anerkannten und hochgeschätzten Ideen Friedmanns in ihrer Gesamtheit, in der Erkenntnis der kosmischen Räume, in der Erkenntnis der Mannigfaltigkeit der geometrischen Eigenschaften des realen Raumes einen bedeutenden Schritt vorwärts zu tun.

Dies ist ein neuer Triumph der materialistischen Ideen Lobatschewskis, Riemanns und Einsteins von der Abhängigkeit des Geometrischen vom Physikalischen.

²³ W. A. Fok: Die Raum-, Zeit- und Gravitationstheorie. S. 448 (russ.)

^{23a} Hier bedeuten: τ — veränderliche Zeitgröße $\left(\tau = \sqrt{t^2 - \frac{1}{c^2} (x_1^2 + x_2^2 + x_3^2)}\right)$; α — konstante

Größe, $d\sigma^2$ — Quadrat des Bogenelements im Geschwindigkeitsraum Lobatschewskis-Einsteins.

²⁴ Ebenda S. 453 (Hervorhebung von mir — G. K.)

Die Bedeutung von Lenins Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ im Kampf gegen idealistische Entstellungen der materialistischen Geschichtsauffassung

Von HERMANN SCHELER (Berlin)

Lenins „Materialismus und Empirio-kritizismus“ wurde erstmalig im Jahre 1927 in deutscher Sprache als Band XIII seiner „Sämtlichen Werke“ im Verlag für Literatur und Politik, Wien/Berlin veröffentlicht. Man kann behaupten, daß diese Kampfschrift zur Verteidigung der philosophisch-theoretischen Grundlagen des wissenschaftlichen Sozialismus gegen das Eindringen der reaktionären bürgerlichen Philosophie in die marxistische Arbeiterbewegung bis dahin nicht nur den sozialdemokratischen Verfälschern, sondern leider auch den kommunistischen Verfechtern des Marxismus unbekannt geblieben war. Schon aus diesem Grunde war die fast 20 Jahre nach der russischen Erstausgabe erfolgende Veröffentlichung des philosophischen Hauptwerkes von Lenin in deutscher Sprache für die gesamte deutsche Arbeiterbewegung ein bedeutendes Ereignis.

Auch in Deutschland hatten das philosophische Kompromißlertum und der Revisionismus auf dem Gebiet der marxistischen Philosophie seit Jahrzehnten unter den Marxisten viel Verwirrung angerichtet, ohne daß ihr konsequent vom Standpunkt des dialektischen Materialismus aus entgegengetreten worden wäre. Darum hatte die deutsche Ausgabe von Lenins „Materialismus und Empirio-kritizismus“ für die Arbeiterklasse Deutschlands auch keineswegs bloß philosophiegeschichtliche, sondern vor allem große aktuelle politisch-ideologische Bedeutung.

Im damaligen Deutschland, in dem politisch und ökonomisch die Militaristen und Monopolkapitalisten herrschten und das sich unter den Bedingungen der relativen Stabilisierung des Kapitalismus entwickelte, kann man freilich die große Wirkung des Buches von Lenin nicht daran messen, welch lautes oder leises Rauschen sein Erscheinen im Blätterwald der deutschen Presse und des deutschen Schrifttums verursachte. Die bürgerliche Presse und die bürgerlichen philosophischen Zeitschriften bedienten sich im Kampf gegen die marxistische Philosophie noch der Methode des Totschweigens. Aber auch die spärlichen Besprechungen in der kommunistischen Tagespresse¹, die wenigen Artikel in kommunistischen² und die noch spärlicheren Hinweise in sozialdemokra-

¹ Z. B. in der „Roten Fahne“ Nr. 289 vom 9. 12. 1927

² Z. B. „Die Internationale“ Jahrgang 1927. S. 196 und S. 239 (Deborin: Lenin und der dialektische Materialismus). „Die Internationale“ Jahrgang 1928. Heft 1 (A. Fried: Der Kampf gegen

tischen Zeitschriften³ geben kein richtiges Bild dieser Wirkung. Die ideologisch-politische Wirkung dieser grundlegenden philosophischen Arbeit Lenins auf die Entwicklung der deutschen Arbeiterbewegung, die sich damals noch unter der politischen und ideologischen Vorherrschaft des sozialdemokratischen Opportunismus und Revisionismus vollzog, war jedenfalls weitaus tiefer und breiter, als ihr literarisches Echo erkennen läßt. Tatsache ist, daß Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“ die kommunistische Bewegung in Deutschland mit dem theoretischen Rüstzeug ausstattete, das sie dringend brauchte, um den Kampf gegen Kompromißertum und Revisionismus auf philosophischem Gebiet offensiv und ohne Halbheiten und Schwankungen führen zu können. Tatsache ist ferner, daß die fortgeschrittensten kommunistischen Arbeiter dieses Werk auch wirklich lasen, wie es beispielsweise eine Arbeiterkorrespondenz in der „Hamburger Volkszeitung“⁴ bestätigt und wie ich es aus eigenen Erfahrungen bezeugen kann, die ich in jener Zeit in zahllosen Diskussionen mit Arbeitern gemacht habe. Vor allem aber hat Lenins Kampfschrift in den allmählich immer heftiger werdenden tagtäglichen ideologischen Auseinandersetzungen in Deutschland eine große Rolle gespielt.

Als die relative Stabilisierung des Kapitalismus zu Ende ging und die ökonomische wie politische Herrschaft des deutschen Finanzkapitals durch die Weltwirtschaftskrise bis in die Grundfesten hinein erschüttert wurde, mobilisierten die herrschenden Kreise Deutschlands alle reaktionären bürgerlichen Ideologien zum Kampf gegen den Marxismus-Leninismus, die Weltanschauung des revolutionären Proletariats. Die bürgerliche Wissenschaft trieb auf einer Welle des Mystizismus dahin und in der bürgerlichen Philosophie machte sich — vor allem über das Wirken der Lebensphilosophie — der Irrationalismus breit, der dem „Mythos des 20. Jahrhunderts“, der faschistischen Rassenmystik, den Weg ebnete. Die rechtssozialistischen Ideologen untergruben die Entwicklung des sozialistischen Klassenbewußtseins durch einen schauderhaften weltanschaulichen Eklektizismus, der den reaktionären Ismen der bürgerlichen Philosophie Tor und Tür öffnete. Mit scheinsozialistischen Argumenten und mit einer ihres revolutionären Inhalts entleerten marxistischen Terminologie verwirrten sie die Werktätigen, um sie gegen die revolutionäre kommunistische Bewegung mißbrauchen zu können und um zugleich die fortschreitende Radikalisierung der eigenen proletarischen Mitglieder und Anhänger zu bremsen. Hierbei stützten sie sich auf die Ideen der kleinbürgerlichen Sozialreform, der Wirtschaftsdemokratie und der Politik des „kleineren Übels“ und leisteten der Ausbreitung des

den philosophischen Revisionismus) und Heft 9. S. 273 (M. Jablonski: Die Widerlegung des Kantschen „Ding an sich“ in Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“) „Internationale Pressekorrespondenz“ Jahrgang 1927. Nr. 117 und 119 (Johannes Wertheim: W. I. Lenins „Materialismus und Empiriokritizismus“).

Von den Artikeln in der Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus“ wird in diesem Zusammenhang abgesehen.

³ Vgl. „Der Klassenkampf“ Jahrgang 1928. Nr. 2 (Otto Jenssen: 50 Jahre Anti-Dühring). „Sozialistische Bildung“ Jahrgang 1930. Nr. 9 (Leo Friedjung: Das kommunistische Verlagswesen in Deutschland). „Die Bücherwarte“. Zeitschrift für sozialistische Buchkritik. Jahrgang 1928. Nr. 10 (Hinweis auf „Materialismus und Empiriokritizismus“)

⁴ Siehe G. Waletzki: Warum wurde eine vollständige Übersetzung der Lenin-Werke in alle ausländischen Sprachen notwendig? In: Internationale Pressekorrespondenz. Berlin Jahrgang 1928. Nr. 109

ethischen und religiösen Sozialismus — vor allem in sozialdemokratischen Intellektuellen-Kreisen — jede erdenkliche Hilfe.

Unter diesen Umständen gewann Lenins philosophische Auseinandersetzung mit den Verfälschern des dialektischen und historischen Materialismus höchste Aktualität. Aus eigener Erfahrung kann ich berichten, daß es nicht wenig linksorientierte Jungarbeiter unter den Sozialdemokraten gab, die Lenins „Materialismus und Empirio-kritizismus“ studierten und auf Schulungsabenden oder Wochenendkursen eifrig darüber diskutierten. Manche von ihnen gelangten über die Lektüre dieses philosophischen Werkes auch zu Lenins anderen theoretischen Schriften, z. B. „Staat und Revolution“ und anderen und schließlich zum Marxismus-Leninismus sowie zur kommunistischen Bewegung. Vor allem auch in der von den Sozialdemokraten beherrschten Freidenkerbewegung stützten sich viele ehrliche proletarische Freidenker — auch solche, die der SPD angehörten — in ihrem Kampf gegen die Preisgabe der materialistischen Weltanschauung durch die rechten SPD-Führer und gegen die sich ausbreitende Bewegung der religiösen Sozialisten auf Lenins Werk, das ihnen scharfe theoretische Waffen lieferte. Im „Atheist“, dem Organ der von den Sozialdemokraten dirigierten Internationalen Freidenker-Union, löste im Jahre 1932 ein Artikel Friedmanns von der Arbeiter-Akademie Frankfurt/Main, in dem die Anschauung Lenins gröblich entstellt wurden, sogar eine heftige Kontroverse zur Verteidigung des „Materialismus und Empirio-kritizismus“ aus⁵. In Deutschland machte sich in der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung in jenen Tagen der wachsenden faschistischen Gefahr neben Kautskys philosophischem Eklektizismus auch der machistische Empirio-kritizismus breit. Da war z. B. der Jenaer Professor Dr. M. H. Baege, der eine empirio-kritizistische „Soziologie des Denkens“ geschrieben hat, oder Otto Jenssen, der zu den Linkssozialdemokraten um die Zeitschrift „Der Klassenkampf“ gehörte und die Auffassungen des österreichischen Machisten Friedrich Adler verfocht. Aber zur gleichen Zeit wirkte auch an der Jenaer Universität der Biologe Prof. Julius Schaxel, der, obwohl Sozialdemokrat, Anhänger des dialektischen Materialismus war und sich offen zu Lenins „Materialismus und Empirio-kritizismus“ bekannte.

So dienten die von Lenin scharf geschliffenen Argumente des dialektischen Materialismus nicht nur den deutschen Kommunisten, den einzigen wirklichen Marxisten-Leninisten in Deutschland, sondern allen ehrlichen Materialisten als Waffe gegen idealistische Unterminierung der materialistischen Weltanschauung. Sogar in den „Monistischen Monatsheften“, dem Organ des bürgerlichen Deutschen Monistenbundes, erschien eine positive Würdigung des Leninschen Werkes⁶. Fast gleichzeitig mit Lenins philosophischer Kampfschrift erschien das zweibändige Machwerk von Karl Kautsky „Die materialistische Geschichtsauffassung“, in dem der führende Theoretiker der damaligen deutschen Sozialdemokratie und Renegat des Marxismus die Einheit von dialektischem und

⁵ Vgl. Friedmann: Lenins Kampf gegen die philosophischen Kompromißler. In: Atheist. 1932. Nr. 8

Kurt Kramer: Lenins Kampf und der „kritische Marxismus“. In: Atheist. 1932. Nr. 11
Hermann Scheler-Titus: Der Kampf der philosophischen Kompromißler gegen Lenin und den Leninismus. In: Atheist. 1932. Nr. 11

⁶ Vgl. Kurt Kramer: Lenins philosophisches Testament. In: Monistische Monatshefte. Jahrgang 1928

historischem Materialismus und damit den Materialismus der von Marx und Engels begründeten Geschichtsauffassung offen preisgab.

Schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte Kautsky praktisch den neukantianischen und machistischen Revisionisten geholfen, indem er ihnen für ihre Angriffe auf den dialektischen Materialismus bereitwillig die Spalten der „Neuen Zeit“ zur Verfügung stellte, während er gleichzeitig den Kampf Plechanows gegen diese Feinde der marxistischen Philosophie in der „Neuen Zeit“ behinderte. Nunmehr aber, im Jahre 1927, dem Erscheinungsjahr der deutschen Ausgabe des „Materialismus und Empirio-kritizismus“, scheute sich Kautsky nicht mehr, in seinem Buch, das angeblich der Verteidigung der materialistischen Geschichtsauffassung dienen sollte, ganz offen zu schreiben, die materialistische Geschichtsauffassung sei nicht an eine materialistische Philosophie gebunden. Sie sei vereinbar mit jeder Weltanschauung, die sich der Methode des dialektischen Materialismus bediene, oder zumindest nicht im unvereinbaren Widerspruch zu ihr stehe⁷. „Die Philosophie“, heißt es dann wörtlich, „beschäftigt uns hier nur insoweit, als sie mit der materialistischen Geschichtsauffassung zu tun hat. Und diese scheint uns vereinbar nicht nur mit Mach und Avenarius, sondern auch noch mit mancher anderen Philosophie⁸.“

Auf diese Weise trennte Kautsky den dialektischen vom historischen Materialismus und verwandelte den letzteren unter der Hand in eine idealistische Geschichtsauffassung. Auch die heutigen Theoretiker der westdeutschen Sozialdemokratie — soweit sie die materialistische Geschichtsauffassung nicht einfach wie der Superrevisionist Theimer über Bord werfen — eifern diesem Vorbild Kautskys nach. So erklärte z. B. der an der Westberliner Universität tätige sozialdemokratische Professor Dr. Stammer^{8a} in einem Vortrag, den er am 14. März 1953 zum 70. Todestage von Karl Marx in Trier gehalten hat, „die im Marxismus angelegte geschichtsphilosophische Konzeption“ werde durch die Marxisten-Leninisten „zur Metaphysik des dialektischen Materialismus aufgeblasen...“. Lenin habe „vermittels der Metaphysik des dialektischen Materialismus“ den historischen Materialismus als wissenschaftliche Methode entwertet.⁹ Die philosophischen Revisionisten bekämpfen die unlösbare Einheit von dialektischem und historischem Materialismus in dem Bewußtsein, das ganze Gebäude des Marxismus zum Einsturz zu bringen, indem sie den dialektischen Materialismus als den tragenden Eckpfeiler aus ihm herausbrechen. Darum erklärt Prof. Stammer, die Einheit von dialektischem und historischem Materialismus „entwerte“ den historischen Materialismus als einer „wissenschaftlichen Methode“. Es geht den rechtssozialdemokratischen Theoretikern um die Austreibung des Materialismus aus der Gesellschaftswissenschaft und damit um deren Liquidation als Wissenschaft überhaupt, das heißt als einer Wissenschaft, die es mit der Erforschung objektiver Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung zu tun hat. Das bekennet der Superrevisionist Walter Theimer ganz offen, wenn er schreibt: „Ein skeptischer Positivismus, der sich an die Tatsachen hält, ist die einzige zulässige Art der Geschichtsbetrachtung. Auf diese Weise können

⁷ Vgl. Karl Kautsky: Die materialistische Geschichtsauffassung. Berlin 1927. Band 1. S. 28

⁸ Ebenda

^{8a} Derselbe Stammer hat kürzlich auf dem *Studentenkongreß gegen Atomrüstung* wieder eine unrühmliche Rolle gespielt

⁹ „Karl Marx von heute“. Hannover 1953. S. 29 u. 46

wenigstens gewisse typische Erscheinungen festgestellt und klassifiziert werden, die zwar nicht allgemeingültige Geschichtsgesetze ausdrücken, aber doch Anhaltspunkte für das Studium der Geschichte geben.“¹⁰ Abgesehen davon, daß Theimer versucht, uns einzureden, man halte sich an die Tatsachen, wenn man die Oberfläche der gesellschaftlichen Erscheinungen beschreibt, statt mit Hilfe des theoretischen Denkens in das Wesen dieser Erscheinungen einzudringen, geht es seinem „skeptischen Positivismus“ darum, das Wirken objektiver, vom Willen und Bewußtsein der Menschen unabhängiger Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung zu leugnen. Es gilt die historische Notwendigkeit der Entwicklung des Kapitalismus zum Sozialismus zu bestreiten, um der Arbeiterklasse die revolutionäre Zuversicht, die Gewißheit in den endlichen Sieg des Sozialismus zu nehmen. Aber es war und ist ja gerade die umwälzende Bedeutung des historischen Materialismus, daß er erst eine Gesellschaftswissenschaft ermöglichte, die von der bloßen Beschreibung der gesellschaftlichen Erscheinungen zu ihrer streng wissenschaftlichen Analyse und zur Aufdeckung der immanenten Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung übergehen konnte.

Wie groß aber die Bedeutung des Leninschen Werkes „Materialismus und Empirio-kritizismus“ für die richtige Auffassung des Verhältnisses von dialektischem Materialismus und materialistischer Geschichtsauffassung war, zeigt ganz deutlich die Tatsache, daß auch die revolutionären Verteidiger des Marxismus in Deutschland keinen klaren und konsequenten Standpunkt in dieser Frage vertraten. Der hervorragende marxistische Theoretiker der alten deutschen Sozialdemokratie, Franz Mehring, der Mitbegründer des Spartakusbundes und der Kommunistischen Partei Deutschlands, beispielsweise trat dem Schlachtruf der Neukantianer „Zurück zu Kant“ und dem Versuch, den historischen Materialismus philosophisch neu zu fundieren, entschieden entgegen, ermangelte aber selbst der völligen philosophischen Klarheit in dieser wichtigen Frage. In seinem Artikel „Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus“ vertrat er die irrige Ansicht, der historische Materialismus sei eine in sich geschlossene Theorie, die ihr Recht aus sich selbst nähme und keiner weiteren Philosophie bedürfe. Obwohl also Mehring einen entschiedenen Kampf gegen die politischen Ansichten der Revisionisten führte, gab auch er mit seiner Feststellung praktisch den dialektischen Materialismus preis. Das kommt drastisch in der Tatsache zum Ausdruck, daß er in seinem Artikel den Materialisten Dietzgen mit dem subjektiven Idealisten Mach gleichsetzt und von ihnen behauptet, beide seien Vertreter eines erkenntniskritischen Monismus. Wörtlich sagt er dann: „Insofern stimmt Mach vortrefflich mit Marx zusammen, der aller Philosophie den Laufpaß gab und den geistigen Fortschritt der Menschheit nur noch in der praktischen Arbeit auf dem Gebiete der Geschichte und der Natur sah.“¹¹ Unter solchen Umständen kann natürlich von einer wirklichen Verteidigung der philosophisch-theoretischen Grundlagen des Marxismus, der Einheit von dialektischem und historischem Materialismus bei Mehring nicht die Rede sein.

¹⁰ Walter Theimer: Der Marxismus. Bern 1950. Seite 49

¹¹ Franz Mehring: Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus. In: Neue Zeit. Jahrgang 1909. Seite 173

Die hervorragende Bedeutung von „Materialismus und Empiriokritizismus“ besteht also nicht nur darin, daß Lenin den marxistischen philosophischen Materialismus gegen alle Angriffe der neueren idealistischen Philosophie verteidigte, indem er ihn zugleich weiterentwickelte und alle Versuche zurückwies, den Materialismus mit dem Idealismus auszusöhnen, sondern auch darin, daß er einen unversöhnlichen Kampf gegen alle Bestrebungen führte, den historischen vom dialektischen Materialismus zu trennen und ihn mit der idealistischen Philosophie zu verbinden. Lenin wies die untrennbare Einheit von dialektischem und historischem Materialismus am Zusammenhang der materialistischen These: Das Sein bestimmt das Bewußtsein, mit der These des historischen Materialismus: Das gesellschaftliche Sein bestimmt das gesellschaftliche Bewußtsein, nach. „Das Bewußtsein spiegelt überhaupt das Sein wider, — das ist die allgemeine These des gesamten Materialismus. Es geht nicht an, ihren direkten und untrennbaren Zusammenhang mit der These des historischen Materialismus: das gesellschaftliche Bewußtsein spiegelt das gesellschaftliche Sein wider, nicht zu sehen,“¹² schrieb Lenin im Kampf gegen den Versuch Bogdanows, die Grundfrage der Philosophie im historischen Materialismus im Sinne des Empiriomonismus zu beantworten und das gesellschaftliche Sein als mit dem gesellschaftlichen Bewußtsein identisch zu erklären. Lenin vertritt also klar und unmißverständlich die Auffassung, daß der dialektische und der historische Materialismus aus einem Guß sind und daß man aus der einheitlichen marxistischen Philosophie nicht einen einzigen wesentlichen Teil wegnehmen kann, ohne sich von der objektiven Wahrheit zu entfernen und in die Arme der reaktionären bürgerlichen Lüge zu geraten. Trotzdem fahren auch die heutigen Kritiker des Marxismus fort, die Einheit des dialektischen und historischen Materialismus zu bestreiten. So erklärt z. B. der westdeutsche Philosoph Iring Fetscher, der an den Marxismusstudien der Evangelischen Akademien Westdeutschlands mitarbeitet, in seiner Auseinandersetzung mit der marxistischen Philosophie: „Hier muß hervorgehoben werden, daß dieser historische Materialismus mit dem dialektischen in keiner Weise notwendig verbunden ist. Es handelt sich um eine völlig andere Theorie.“¹³ Auf die Begründung, warum es sich um eine angeblich völlig andere Theorie handelt, komme ich später noch einmal zurück. Jetzt interessiert uns zunächst nur die Behauptung, daß dialektischer und historischer Materialismus in keiner Weise notwendig miteinander verbunden seien. In einem anderen Aufsatz versucht Fetscher, diese seine These damit zu begründen, daß der historische Materialismus aus dem revolutionären Humanismus von Marx hervorgegangen und erst später durch Engels, im Anti-Dühring, mit dem dialektischen Materialismus ergänzt worden sei. Diese Darstellung geht am Kern und Wesen der Sache jedoch vorbei. Iring Fetscher verschweigt seinen Lesern geflissentlich, daß Marx und Engels zum historischen Materialismus über den Feuerbachschen Materialismus kamen. Sie überwand den Idealismus der Hegelschen Philosophie durch die Rückkehr zum materialistischen Standpunkt, eine Rückkehr, die zugleich ein Vorwärts über den alten mechanischen Materialismus — auch den Feuerbachschen — hinaus war, weil — wie Engels später schrieb — in ihm „zum ersten Mal mit der materialistischen Weltanschauung

¹² W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. Berlin 1949. Seite 314

¹³ Iring Fetscher: Stalin über dialektischen und historischen Materialismus. Frankfurt/Main/Berlin/Bonn 1956. Seite 78

wirklich ernst gemacht... sie auf allen in Frage kommenden Gebieten des Wissens — wenigstens in den Grundzügen — konsequent durchgeführt wurde“.¹⁴ Die Schranke des bürgerlichen Materialismus, seine Inkonsequenz, seine Einseitigkeit und Unvollendetheit bestand vor allem darin, daß er zwar die Natur, nicht aber die Gesellschaft materialistisch zu erklären vermochte. Um den Materialismus in einen konsequenten, nicht einseitigen, vollendeten — kurz, in den dialektischen — Materialismus zu verwandeln, war es notwendig — wie Engels ausdrücklich hervorhob — die „Wissenschaft von der Gesellschaft... mit der materialistischen Grundlage in Einklang zu bringen und auf ihr zu rekonstruieren“.¹⁵ Es ist also offensichtlich, daß sehr wohl der historische Materialismus die These Feuerbachs: „Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken... Sein hat seinen Grund in sich...“¹⁶ in sich einschließt, daß aber umgekehrt in dieser richtigen Antwort des bürgerlichen Materialismus auf die Grundfrage der Philosophie noch keineswegs die These des historischen Materialismus: Das gesellschaftliche Sein bestimmt das gesellschaftliche Bewußtsein, ohne weiteres enthalten ist. Feuerbachs These für sich allein genommen schließt den Idealismus noch keineswegs völlig aus. Diese materialistische These über das Verhältnis von Sein und Bewußtsein wurde zu einer allseitig und konsequent materialistischen These erst, als es gelang, sich adäquat auf das gesellschaftliche Leben auszudehnen, das heißt, im gesellschaftlichen Sein der wirklichen tätigen Menschen und nicht im bloß natürlichen physischen Sein des abstrakten Menschen, jene materielle Grundlage zu finden, von der das menschliche Bewußtsein bestimmt wird. Das Bewußtsein konnte erst konsequent materialistisch aus dem Sein erklärt werden, nachdem das gesellschaftliche Leben materialistisch erklärt war. Erst mit der Entdeckung der ökonomischen Struktur als realer Grundlage, aus der der gesamte Überbau des rechtlichen und politischen Einrichtungen sowie der rechtlichen, politischen, moralischen, künstlerischen, philosophischen, religiösen usw. Vorstellungen zu erklären sind, war der Weg gefunden, das Bewußtsein der Menschen aus ihrem materiellen Sein, statt, wie bisher, ihr materielles Sein aus ihrem Bewußtsein zu erklären. Die Erkenntnis, daß das Bewußtsein der Menschen der notwendige geistige Niederschlag ihres materiellen gesellschaftlichen Seins, das geistige Abbild ihrer materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse ist, vertrieb den Idealismus aus seinem letzten Zufluchtsort, der Geschichtsauffassung. Marx selbst hat schon diesen notwendigen Zusammenhang zwischen der allgemeinen These des Materialismus überhaupt über das Verhältnis von Sein und Bewußtsein und der besonderen These des historischen Materialismus über das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein in lapidarer Weise ausgedrückt als er schrieb: „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt.“¹⁷ Aus alledem ergibt sich, warum der notwendige Zusammenhang des historischen Materialismus mit dem Materialismus überhaupt in keiner Weise mit dem Argu-

¹⁴ Marx/Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Band II. Berlin 1952. S. 360

¹⁵ Marx/Engels: A. a. O. S. 350

¹⁶ Ludwig Feuerbach: Kleine philosophische Schriften. Leipzig 1950. S. 73

¹⁷ Marx/Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Bd. I. Berlin 1951. S. 338

ment bestritten werden kann, der dialektische sei später als der historische Materialismus ausgearbeitet und entwickelt worden und könne daher nicht die Grundlage der materialistischen Geschichtsauffassung sein. Wir haben gesehen, wie sehr der historische Materialismus auch in seiner Entstehung mit dem Materialismus überhaupt — insbesondere mit dem Feuerbachschen — zusammenhängt. Die spätere Ausarbeitung des dialektischen Materialismus im einzelnen, die ihre historischen Gründe hat, kann am systematischen Zusammenhang zwischen dialektischem und historischem Materialismus nichts ändern. Kein Geringerer als Lenin selbst hat in „Materialismus und Empirio-kritizismus“ erklärt, warum Marx und Engels größeres Gewicht auf den historischen als auf den dialektischen Materialismus legten. „Marx und Engels, aus Feuerbach hervorgewachsen und im Kampf mit den Puschern gereift, richteten natürlich die größte Aufmerksamkeit auf den Ausbau der Philosophie des Materialismus nach oben hin, das heißt nicht auf die materialistische Erkenntnistheorie, sondern auf die materialistische Geschichtsauffassung.“¹⁸ Marx und Engels mußten also zunächst den Materialismus „oben“ auf dem Gebiet der Gesellschaft fortführen und ausbauen, weil er hier bisher fehlte, während er sich „unten“ auf dem Gebiet der Natur nicht nur für sie, sondern auch für die bürgerlichen Materialisten und Naturwissenschaftler von selbst verstand, und weil sie zugleich durch die Ausarbeitung des Materialismus „oben“ dem Materialismus „unten“ seine neue historische Form gaben.

Demgegenüber sind die bürgerlichen Kritiker der marxistischen Philosophie genötigt, ihre Angriffe auf den Materialismus „unten“ zu richten, wenn sie den Materialismus „oben“ zu Fall bringen wollen. Sie tun das häufig unter dem Vorwand, die marxistische Geschichtsauffassung von der „Metaphysik“ des Materialismus befreien zu wollen. Es ist also kein Zufall, wenn sie im Kampf gegen die materialistische Geschichtsauffassung ihre Angriffe vor allem auch auf die Einheit von dialektischem und historischem Materialismus richten. Hierbei behaupten sie entweder, Marx sei überhaupt kein philosophischer Materialist gewesen — womit ein Zusammenhang zwischen philosophischem Materialismus und materialistischer Geschichtsauffassung zumindest von Marx her hinfällig würde —, oder sie behaupten, der Marxismus bestehe unnötigerweise auf einem solchen Zusammenhang, der sachlich weder erforderlich noch gerechtfertigt sei. In dieser Auseinandersetzung scheuen sich die Anhänger der verschiedenen Richtungen der bürgerlichen Philosophie nicht im geringsten, jeweils auch die Argumente der anderen Richtungen gegen die marxistische Philosophie ins Feld zu führen.

Auf dem XII. Internationalen Philosophenkongreß in Venedig hat beispielsweise der Neuthomist G. A. Wetter behauptet, Marx habe sich die Natur nicht ohne den Menschen denken können. Wetter beruft sich hierbei auf eine Frühschrift von Marx, in der Marx erklärt, daß die Natur für sich, abstrakt genommen, in der Trennung vom Menschen fixiert, für den Menschen nichts ist¹⁹. Mit dieser Behauptung will Wetter beweisen, daß Marx kein Materialist gewesen sei, da der philosophische Materialismus die Existenz der Natur unabhängig vom Menschen und vor der Existenz des Menschen anerkennt. Diese Behauptung

¹⁸ Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. S. 320

¹⁹ Vgl. Karl Marx: Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt. In: Marx/Engels: Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften. Berlin 1953. S. 96

Wetters nimmt sich wunderlich aus, wenn man weiß, daß er die Philosophie des jungen Marx im allgemeinen hegelianisch interpretiert. Es kann aber Wetter nicht unbekannt sein, daß sich der objektive Idealismus Hegels mit der Existenz der Erde, der Natur vor dem Menschen und ohne den Menschen durchaus verträgt. Die Behauptung, Marx habe sich die Natur nicht ohne den Menschen denken können, müßte, wenn sie richtig wäre, Marx also zum subjektiven Idealisten machen. Um seinen Zweck zu erreichen, macht es Wetter also gar nichts aus, die Anschauungen von Marx hier im Sinne des subjektiven Idealismus zu interpretieren. Danach hätte Marx den Standpunkt der von Lenin so heftig bekämpften Prinzipialkoordination des Avenarius vertreten, wonach ein unauflöslicher Zusammenhang zwischen Ich und Umwelt, zwischen Mensch und Natur in dem Sinne besteht, daß das Eine nicht ohne das Andere, die Umwelt nicht ohne das Ich, die Natur nicht ohne den Menschen existieren kann. In Wahrheit aber geht es Marx in dieser Frühschrift, auch dort, wo er von dem Einfluß der Hegelschen Philosophie noch nicht völlig frei ist, nicht um die Leugnung der Existenz der Natur unabhängig vom Menschen und vor dem Menschen. Es geht ihm vielmehr um die Kritik des mechanischen Materialismus, der die Natur den Gegenstand, die Sinnlichkeit, nur unter der „Form des Objekts oder der Anschauung... nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, ...“²⁰ faßt. In der sinnlichen menschlichen Tätigkeit, im spezifisch menschlichen Arbeitsprozeß als Stoffwechselprozeß zwischen Mensch und Natur verwirklicht sich die Einheit von Mensch und Natur, verwandelt sich die Natur als bloßer Gegenstand der Anschauung in einen Gegenstand unserer sinnlichen Tätigkeit, verwandelt sich die Natur an sich in eine Natur für uns. Diese gegen den abstrakten, metaphysischen Materialismus Feuerbachs gerichtete Argumentation wendet sich keineswegs gegen die materialistische Auffassung, wonach die Natur vor dem Menschen und unabhängig von ihm existiert. Das haben Marx und Engels selbst ausdrücklich festgestellt, als sie bereits in der „Deutschen Ideologie“ im Hinblick auf ihre Kritik am Feuerbachschen Materialismus erklärten: „Allerdings bleibt dabei die Priorität der äußeren Natur bestehen, und allerdings hat dies alles keine Anwendung auf die ursprünglichen, durch generatio aequivoca erzeugten Menschen.“²¹ Wetter hat dieses Zitat aus einer frühen Schrift von Marx und Engels seinem Publikum wohlweislich verschwiegen; denn es zeigt nicht nur deutlich, was es mit der Behauptung auf sich hat, Marx habe sich die Natur nicht ohne den Menschen denken können, sondern auch, wie absurd es ist, den jungen gegen den alten Marx auszuspielen. Jedenfalls ist es Wetter nicht gelungen, zu beweisen, daß Marx kein Materialist gewesen sei — und es konnte nicht gelingen.

In seinem Buch „Der dialektische Materialismus“ versucht Wetter, den dialektischen und historischen Materialismus von einer anderen Ebene aus anzugreifen. Er untersucht dort den Zusammenhang der Thesen „Das Sein bestimmt das Bewußtsein“ und „Das gesellschaftliche Sein bestimmt das gesellschaftliche Bewußtsein“. Wetter erklärt, die marxistische Philosophie setze diese beiden Thesen ohne jede weitere theoretische Rechtfertigung parallel, wobei der schon von Marx stammende Fehler unterlaufe, das soziale Bewußtsein bloß vom sozialen (materiellen) Sein bestimmt sein zu lassen, während das individuelle Be-

²⁰ Marx/Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Band II. S. 376

²¹ Marx/Engels: Die deutsche Ideologie. Berlin 1953. S. 42

wußtsein vom materiellen Sein schlechthin bestimmt werde.²² Diese Argumentation „aus dem Parallelismus“ zwischen den beiden Thesen bestehe „doch nur dann zu Recht, wenn das individuelle Bewußtsein nicht durch das (materielle) Sein schlechthin bestimmt ist, sondern durch das eigene materielle Sein des erkennenden Individuums, also konkret nicht durch die (materielle) Außenwelt, sondern durch Entwicklungsstadium und Gesundheitszustand des erkennenden Individuums.“²³ Es ist in diesem Zusammenhang notwendig, darauf hinzuweisen, daß diese von Wetter gebrauchte Argumentation in der bürgerlichen Philosophie häufiger auftritt und nicht nur von den Neothomisten angewandt wird. Der Mitarbeiter der Evangelischen Akademie Iring Fetscher übernimmt sie in seiner Auseinandersetzung mit dem dialektischen und historischen Materialismus fast wörtlich von Wetter. In der „Beweisführung“ von Wetter und Fetscher werden beide Thesen des dialektischen Materialismus entstellt. Die erste These „Das materielle Sein bestimmt das Bewußtsein“ bedeutet nicht, wie Wetter es darstellt, daß das individuelle Bewußtsein — im Unterschied zum gesellschaftlichen Bewußtsein — vom materiellen Sein bestimmt wird. In ihr ist vom individuellen Bewußtsein überhaupt nicht die Rede, und somit wird mit der ersten These auch nicht das individuelle Bewußtsein dem gesellschaftlichen Bewußtsein der zweiten These gegenübergestellt. Sie drückt zunächst nur in der allgemeinsten, umfassendsten Form die Tatsache aus, daß die Materie den Geist, das materielle Sein das Bewußtsein bestimmt, daß die Materie, das materielle Sein das Primäre, der Geist, das Bewußtsein aber das Sekundäre, das Abgeleitete ist. Demgegenüber liegt die Unterscheidung von individuellem und gesellschaftlichem Bewußtsein auf einer ganz anderen Ebene. Das Bewußtsein der Menschen — und ein anderes gibt es nicht — hat zwar immer eine individuelle neurodynamische physiologische Grundlage, ist an das Gehirn des einzelnen Individuums gebunden. Seinem Inhalt nach aber ist es immer ein gesellschaftliches Produkt, nicht das Produkt eines einzelnen, für sich genommenen Individuums, wie das einzelne Individuum selbst ein gesellschaftliches Produkt und das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Die materialistische These: Das materielle Sein bestimmt das Bewußtsein, besagt also nicht mehr, aber auch nicht weniger, als daß das Bewußtsein der Menschen seiner neurodynamischen physiologischen Grundlage nach an das menschliche Individuum gebunden, seinem Inhalt nach aber durch die Außenwelt, durch das materielle Sein, daß es widerspiegelt, bestimmt ist. Das gesellschaftliche Bewußtsein ist aber nun nichts anderes als eine bestimmte Seite, ein bestimmter Zusammenhang des Bewußtseins der Menschen überhaupt. Auch das gesellschaftliche Bewußtsein hat seine neurophysiologische Grundlage im einzelnen Individuum und nicht in einem „Kollektivgehirn“ der Gesellschaft. Es unterscheidet sich vom Bewußtsein schlechthin, welches das materielle Sein überhaupt widerspiegelt, dadurch, daß es eine bestimmte Seite des materiellen Seins, eben das materielle *gesellschaftliche* Sein, widerspiegelt. Die Begriffe materielles Sein und materielles gesellschaftliches Sein stehen also im gleichen Verhältnis wie die Begriffe Bewußtsein und gesellschaftliches Bewußtsein zueinander. Das materielle Sein schließt das gesellschaftliche Sein nicht aus, sondern ein, enthält es in sich. Das mate-

²² G. A. Wetter: Der dialektische Materialismus — seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Freiburg 1953. S. 248

²³ Ebenda. S. 249

rielle gesellschaftliche Sein ist also eine bestimmte Seite, ein bestimmter Zusammenhang des materiellen Seins überhaupt. Es ist daher völlig irreführend, wenn Wetter das Verhältnis von materiellem Sein und Bewußtsein als ein Verhältnis des gesamten materiellen Seins zum individuellen Bewußtsein des Menschen interpretiert, während er das Verhältnis des materiellen gesellschaftlichen Seins zum gesellschaftlichen Bewußtsein als ein „Leib-Seele-Verhältnis“ auffaßt, wobei eine Widerspiegelung nur der inneren, dem „Leib“ selbst angehörenden, Vorgänge im Bewußtsein stattfinden soll. Die Gesellschaft ist kein Individuum, das in einen organischen Leib und sein Bewußtsein zerfällt. Deshalb ist auch das materielle gesellschaftliche Sein kein „organischer Leib“ im Verhältnis zum gesellschaftlichen Bewußtsein. Und das gesellschaftliche Bewußtsein ist nicht das Produkt eines „Kollektivgehirns“ und auch kein Kollektivbewußtsein im Sinne der Ganzheitsphilosophie von Othmar Spann. Das gesellschaftliche Bewußtsein existiert als eine bestimmte Seite, als ein bestimmter Zug im Bewußtsein der Menschen und ist seinen physiologischen Grundlagen nach immer an die Existenz des menschlichen Individuums gebunden. Es ist also völlig absurd, wenn Fetscher und Wetter behaupten, daß die Analogie zwischen den Thesen „Das materielle Sein bestimmt das Bewußtsein“ und „Das materielle gesellschaftliche Sein bestimmt das gesellschaftliche Bewußtsein“ „nur dann zu Recht bestünde, wenn das individuelle Bewußtsein nicht die objektive materielle Welt, sondern sein eigenes materielles Sein widerspiegeln würde. Oder aber wenn das geistige Leben der Gesellschaft — analog zum individuellen Bewußtsein — die gesamte objektive Wirklichkeit widerspiegeln würde.“²⁴ Nach marxistischer philosophischer Auffassung ist die Widerspiegelung im Bewußtsein überhaupt und im gesellschaftlichen Bewußtsein im besonderen immer die Widerspiegelung der objektiven Realität und in keinem Falle nur die des eigenen materiellen Seins. Das gesellschaftliche Bewußtsein, in das das Bewußtsein der Menschen überhaupt nicht völlig aufgeht, das also seiner inhaltlichen Bestimmung nach enger als das Bewußtsein der Menschen überhaupt ist, spiegelt keineswegs ausschließlich die gesellschaftlichen Verhältnisse wider, sondern auch die Natur, soweit diese in die gesellschaftliche materielle Praxis einbezogen ist. Der materielle menschliche Lebensprozeß, das gesellschaftliche Sein der Menschen kann weder von den natürlichen noch von den vom Menschen selbst geschaffenen materiellen Bedingungen losgelöst werden. Die Argumentation, mit der Wetter und Fetscher versuchen, den Zusammenhang zwischen der allgemeinen These des Materialismus über das Verhältnis von materiellem Sein und Bewußtsein und der These der materialistischen Geschichtsauffassung über das Verhältnis von materiellem gesellschaftlichen Sein zum gesellschaftlichen Bewußtsein zu leugnen, hält also einer kritischen Analyse nicht stand.

Die Kritiker der marxistischen Philosophie haben aber diese Gehirnverrenkungen nötig, um die materialistische Geschichtsauffassung ihrer philosophischen Grundlage zu berauben, den Materialismus aus ihr auszutreiben, um das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein idealistisch interpretieren zu können. Sie operieren mit der These, die auch der von Lenin scharf kritisierte Bogdanow vertreten hat, wonach gesellschaftliches Sein und gesellschaftliches Bewußtsein im genauen Sinne dieser Worte identisch seien. Fetscher begründet das — und damit zugleich seine Behauptung, der historische

²⁴ Iring Fetscher: Stalin über dialektischen und historischen Materialismus. S. 77

Materialismus sei in keiner Weise notwendig mit dem dialektischen verbunden — mit folgenden Worten: „Im dialektischen Materialismus wird die Einheit von Materie und Bewegung, der Primat des materiellen Seins behauptet, im historischen Materialismus der Primat des ‚gesellschaftlichen Seins‘ — oder der ‚Produktionsweise der materiellen Güter‘. Zur Produktionsweise gehören aber durchaus ‚geistige Faktoren‘ — wie Produktionserfahrung und Arbeitsfertigkeiten auf der einen Seite und Eigentumsverhältnisse auf der anderen, Die gemeinsame Tätigkeit der Menschen in der Produktion ist ja nicht als ‚materieller Faktor‘ zu bezeichnen, jedenfalls nicht im gleichen Sinne wie die verschiedenen Formen der Materie, die der dialektische Materialismus anerkennt.“²⁵ Die Argumentation Fetschers ist nicht neu, zwingt uns aber, die Kategorien „gesellschaftliches Sein“ und „gesellschaftliches Bewußtsein“ etwas näher zu erläutern. Die Kategorien „gesellschaftliches Sein“ und „gesellschaftliches Bewußtsein“ haben vor allem erkenntnistheoretische Bedeutung. Als gesellschaftliches Sein bezeichnen wir die Gesamtheit der unabhängig und außerhalb vom Bewußtsein der Menschen existierenden materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse, während wir das gesellschaftliche Bewußtsein als die Widerspiegelung dieser Verhältnisse im Bewußtsein der Menschen bezeichnen.

Die materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse entstehen unabhängig und außerhalb des Bewußtseins der Menschen in der sinnlichen Tätigkeit ihres unmittelbaren Lebensprozesses. Diese Tätigkeit ist also die Produktion — auch die ursprüngliche Produktion des Menschen selbst — und die Reproduktion des menschlichen Lebens, ist der Stoffwechselprozeß des Menschen mit der Natur. Da die Begriffe „gesellschaftliches Sein“ und „gesellschaftliches Bewußtsein“ gebraucht werden, um das Ursprüngliche vom Abgeleiteten, das Widergespiegelte von der Widerspiegelung zu unterscheiden, ist jede Vermengung des Begriffs gesellschaftliches Sein mit geistigen Faktoren und Beziehungen, d. h. die Einbeziehung solcher geistiger Faktoren und Beziehungen in den Begriff des gesellschaftlichen Seins, eine unzulässige Vermengung des Materialismus mit dem Idealismus. Nur außerhalb der Grenzen dieses erkenntnistheoretischen Gegensatzes von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein kann man das gesellschaftliche Leben, die praktische und geistige Lebenstätigkeit der Menschen als einen einheitlichen Prozeß betrachten, als einen einheitlichen Prozeß, der sich in zwei verschiedenen Formen, der ideellen und der materiellen Form, verwirklicht. Natürlich behauptet kein marxistischer Philosoph, die gesellschaftlichen Verhältnisse seien ohne die Existenz von bewußten menschlichen Wesen möglich. Die Zwecke, die diese bewußten Wesen in ihrer unmittelbaren Lebenstätigkeit verfolgen, sind also bewußte Zwecke und insofern ist die menschliche Lebenstätigkeit bewußte Lebenstätigkeit. Aber durch diese Lebenstätigkeit entstehen zwischen den Menschen bestimmte Verhältnisse auf Grund von Bedingungen, die von diesem zweckmäßigen Handeln der Menschen, diesem Bewußtsein der Menschen in ihrer materiellen Lebenstätigkeit völlig unabhängig sind. In „Materialismus und Empiriokritizismus“ schreibt Lenin zu dieser Frage: „Jeder einzelne Produzent in der Weltwirtschaft ist sich dessen bewußt, daß er die und die Änderung in die Produktionstechnik hineinbringt, jeder Warenbesitzer ist sich bewußt, daß er die und die Produkte gegen andere austauscht, doch weder

²⁵ Ebenda: S. 78/79

Produzent noch Warenbesitzer sind sich dessen bewußt, daß sie dadurch das gesellschaftliche Sein verändern.“²⁶ Die gesellschaftlichen Verhältnisse entstehen also nicht nur auf der Grundlage von Bedingungen, die von diesem Bewußtsein in der unmittelbaren Lebenstätigkeit der Menschen völlig unabhängig sind, sondern auch vom Bewußtsein der Menschen über diese Verhältnisse selbst, was sich schon daraus ergibt, daß die Menschen sehr häufig über diese Verhältnisse gar kein Bewußtsein, keine zusammenhängenden Vorstellungen, Ideen usw. haben. Die Behauptung von Fetscher, daß zur Produktionsweise der materiellen Güter und somit zu den materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen, zum materiellen gesellschaftlichen Sein auch geistige Faktoren gehören, ist völlig irrig. Das gesellschaftliche Sein ist nicht nur vom Bewußtsein der Menschen über dieses gesellschaftliche Sein völlig unabhängig, es ist auch vom Bewußtsein überhaupt unabhängig, da es auf Grund von Bedingungen entsteht, die von den zur unmittelbaren materiellen Tätigkeit gehörenden geistigen Faktoren völlig unabhängig sind. Geistige Faktoren zum gesellschaftlichen Sein zu zählen, das gesellschaftliche Sein als ein schon bewußtes Sein, als ein bereits geistiges Sein aufzufassen, heißt in den Idealismus verfallen, heißt den Materialismus mit dem Idealismus vermischen. Auch die Behauptung von Fetscher, daß die gemeinsame Tätigkeit der Menschen in der Produktion nicht als materieller Faktor im gleichen Sinne wie die verschiedenen Formen der Materie, die der dialektische Materialismus anerkennt, betrachtet werden dürfe, beweist die bei ihm bestehende Konfusion. Für den dialektischen Materialismus ist die Materie die außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein existierende objektive Realität. Insofern das gesellschaftliche Sein außerhalb und unabhängig vom gesellschaftlichen Bewußtsein existiert, gehört es natürlich zur objektiven Realität, muß es als eine bestimmte — und zwar als die höchste — Bewegungsform der Materie angesehen werden.

In diesem Zusammenhang soll kurz auf bestimmte Auffassungen eingegangen werden, wie sie zur Zeit von marxistischen Philosophen vertreten werden. So wird zum Beispiel erklärt, das menschliche Bewußtsein sei nicht nur seinen neurodynamischen, physiologischen Grundlagen nach, sondern auch als solches selbst objektiv, da das Bewußtsein eines Menschen für einen anderen Menschen zugleich Objekt sei, von außen gesehen in Form von Worten, Handlungen, Mienenspiel, Gesten usw. in Erscheinung trete und so dem anderen Menschen zugänglich werde.²⁷ Entweder ist in diesem Falle der Begriff „objektiv“ nicht im philosophischen Sinne der objektiven, vom Bewußtsein der Menschen unabhängigen Existenz gemeint, dann ist die ausdrückliche Unterscheidung zwischen neurodynamischen Prozessen und Bewußtsein selbst überflüssig. Kein dialektischer Materialist bestreitet, daß die Wissenschaft das sozialistische Bewußtsein in den Köpfen der Menschen, wie es in ihren Taten zum Ausdruck kommt, ebenso „objektiv“ untersuchen kann, wie die neurodynamischen Prozesse, die sich hierbei im Organismus der Menschen abspielen. Oder aber, objektiv soll im erkenntnistheoretischen Sinne verstanden werden, dann ist die Behauptung über den objektiven Charakter des Bewußtseins als solchem eine unzulässige Vermischung des Materialismus mit dem Idealismus. Die Behauptung, das Bewußtsein der anderen sei für mein eigenes Bewußtsein objektiv, bloß weil es wirklich außer-

²⁶ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 315

²⁷ W. P. Tugarinow: Die Kategorien „Gesellschaftliches Sein“ und „Gesellschaftliches Bewußtsein“. In: Sowjetwissenschaft — Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge 1958. Nr. 6, S. 653

halb meines eigenen Bewußtseins existiert, führt notwendigerweise zu der Auffassung, daß das materielle Sein, das mein eigenes Bewußtsein bestimmt, nicht nur Materie, sondern auch Geist — nicht nur materieller, sondern auch geistiger Natur ist. Unter diesen Voraussetzungen würde beispielsweise das Bewußtsein der Bourgeoisie für die Arbeiterklasse zum materiellen gesellschaftlichen Sein gehören. Das gesellschaftliche Bewußtsein der Arbeiterklasse wäre die Widerspiegelung ihres materiellen Seins und des geistigen Seins der Bourgeoisie. Es würde also in letzter Instanz nicht nur durch die materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse, nicht mehr durch die Widersprüche und Gesetzmäßigkeiten des materiellen Lebens der Gesellschaft, sondern auch durch die reaktionären Ideen der Bourgeoisie bestimmt. Da umgekehrt für die Bourgeoisie das Bewußtsein der Arbeiterklasse zum materiellen gesellschaftlichen Sein gehören würde, käme am Ende heraus, daß das gesellschaftliche Bewußtsein überhaupt zum materiellen gesellschaftlichen Sein gehört. Das gesellschaftliche Sein würde aufhören, außerhalb und unabhängig vom gesellschaftlichen Bewußtsein zu existieren. Sein und Bewußtsein, gesellschaftliches Sein und gesellschaftliches Bewußtsein wären identisch, womit wir glücklich — oder besser unglücklich — wieder bei der These Bogdanows angelangt wären.

In bezug auf die erkenntnistheoretische Gegenüberstellung von Sein und Bewußtsein, gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein — und nur in diesem Rahmen ist die Gegenüberstellung überhaupt statthaft, aber auch absolut notwendig — ist zu beachten, daß die Ursprünglichkeit, die Unabhängigkeit des materiellen Seins keineswegs bloß gegenüber meinem Bewußtsein, sondern gegenüber dem Bewußtsein der Menschen überhaupt festgestellt wird. Daher ist es unzulässig, das Bewußtsein eines anderen Individuums oder einer anderen Klasse als objektiv im Sinne der Erkenntnistheorie zu betrachten und es auf diese Weise notwendig in den Begriff der objektiven Realität, in den Begriff der Materie miteinzubeziehen. Es ist dies auf andere Art derselbe Fehler, den Dietzgen macht, wenn er schreibt, „der Begriff der Materie ist weiter zu fassen. Es gehören dazu alle Erscheinungen der Wirklichkeit, auch unser Begriffs- und Erklärungsvermögen“.²⁸ Wie bekannt, hat Lenin diese Auffassung als eine Konfusion bezeichnet, die geeignet ist, unter dem Schein, den Materialismus weiter zu fassen, Materialismus und Idealismus miteinander zu vermengen. „Der Materialismus überhaupt“ — schrieb Lenin — „erkennt das objektiv-reale Sein (die Materie) als unabhängig von dem Bewußtsein, der Empfindung, der Erfahrung usw. der Menschheit an. Der historische Materialismus anerkennt das gesellschaftliche Sein unabhängig vom gesellschaftlichen Bewußtsein der Menschheit.“²⁹

Natürlich kann man nicht bestreiten, daß das Bewußtsein, sagen wir, der Arbeiterklasse auch durch die Ideen der herrschenden Bourgeoisie beeinflusst wird. Aber das hebt weder die Ursprünglichkeit des materiellen Seins gegenüber dem Bewußtsein noch den Umstand auf, daß der entscheidende Inhalt bestimmter gesellschaftlicher Ideen auf der Grundlage bestimmter materieller gesellschaftlicher Verhältnisse, als Widerspiegelung dieser Verhältnisse entsteht, und nicht durch die verschiedenartigsten Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Ideen.

²⁸ Zitiert nach W. I. Lenin: *Materialismus und Empirio-kritizismus*. S. 235

²⁹ W. I. Lenin: *Materialismus und Empirio-kritizismus*. S. 316/17

Und noch ein weiteres Problem muß hier kurz behandelt werden. In welchem Verhältnis stehen die Begriffe materielle Bedingung des Lebens und gesellschaftliches Sein zueinander? Es wird gesagt, daß der Begriff der objektiven Bedingungen, in bezug auf die Gesellschaft als Ganzes betrachtet, mit dem Begriff des gesellschaftlichen Seins zusammenfalle, daß er aber für eine bestimmte Klasse, etwa für die Arbeiterklasse, mit dem Begriff des materiellen gesellschaftlichen Seins nicht zusammenfalle.³⁰ Man beruft sich hierbei auf Lenins Darlegungen über die objektiven Voraussetzungen der Revolution. Lenin erklärte, die Revolution erfordere objektive Veränderungen, die nicht nur vom Willen einzelner Gruppen und Parteien, sondern auch vom Willen einzelner Klassen unabhängig sind. Aber ein Blick auf das von Lenin festgestellte Grundgesetz der Revolution zeigt, daß es sich bei diesen objektiven Faktoren der Revolution keineswegs um objektive Faktoren im Sinne der Erkenntnistheorie handelt, um objektiv im Sinne des materiellen gesellschaftlichen Seins, sondern auch um geistige Faktoren, wie z. B. um den Willen der unteren Schichten, nicht mehr in der alten Weise weiterzuleben, oder um die Krise der Politik der herrschenden Klassen usw. Wenn man diese Bedingungen als objektive Bedingungen bezeichnet, dann muß man sich darüber klar sein, daß in diesem Falle der Begriff objektive Bedingungen mit dem Begriff objektive materielle Bedingungen des Lebens der Gesellschaft nur dem Wort, nicht dem Inhalt nach, übereinstimmt. Ohne das klar auseinanderzuhalten, würden wir sonst auch diesmal den Fehler begehen, materielle Bedingungen, die unabhängig und außerhalb vom Bewußtsein der Menschen überhaupt existieren, zu verwechseln mit objektiven Bedingungen, die nur außerhalb und unabhängig vom Bewußtsein einzelner Menschen, Gruppen oder Klassen existieren und daher keineswegs Bedingungen materieller Natur sein müssen. Der Begriff materielle Bedingungen des Lebens, der Gesellschaft ist eine grundlegende Kategorie des historischen Materialismus, die man nicht mit anderen Begriffen vermengen darf. Ich glaube auch nicht, daß es völlig richtig ist, diese Kategorie mit der Kategorie gesellschaftliches Sein völlig zusammenfallen zu lassen. Die materiellen Bedingungen des Lebens der Gesellschaft erfassen den materiellen Lebensprozeß der Gesellschaft unter dem Aspekt seiner materiellen Bedingtheit, unter dem Aspekt der materiellen Elemente selbst, die diesen Prozeß ausmachen. Der Begriff des gesellschaftlichen Seins jedoch faßt denselben materiellen Lebensprozeß der Menschen unter dem Aspekt der gesellschaftlichen Form, unter dem Aspekt der materiellen Beziehungen und Verhältnisse, die in diesem Prozeß unter den Menschen entstehen. Lenin schreibt in seinem Werk „Was sind die Volksfreunde...?“, der Grundgedanke der materialistischen Geschichtsauffassung sei, daß die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen in materielle und ideologische zerfallen und daß die materiellen „sich unabhängig vom Willen und Bewußtsein des Menschen gestalten, als die Form (das Ergebnis) der auf den Lebensunterhalt gerichteten Tätigkeit des Menschen“.³¹ Beide Begriffe erfassen also die gleiche objektive, das heißt außerhalb und unabhängig von unserem Bewußtsein existierende gesellschaftliche Wirklichkeit, aber verschiedene Seiten dieser Wirklichkeit. Sie als völlig synonyme Begriffe

³⁰ G. J. Glesermann: Über den Begriff „Gesellschaftliches Sein“. In: Sowjetwissenschaft — Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. Nr. 10/1958. S. 1229/30

³¹ W. I. Lenin: Was sind die „Volksfreunde“ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten? Berlin 1950. S. 32

betrachten, würde bedeuten, die materiellen Bedingungen des Lebens der Gesellschaft mit den materiellen Verhältnissen, das heißt mit der materiellen Form des gesellschaftlichen Lebens zu verwechseln.

Aus einem undeutlichen Begreifen der Kategorien „Gesellschaftliches Sein“ und „Gesellschaftliches Bewußtsein“, aus der ungenügenden Beachtung der in dieser Gegenüberstellung enthaltenen Gegenüberstellung von Materie und Geist erwachsen zuweilen auch bei marxistischen Philosophen Irrtümer in bezug auf die materialistische Geschichtsauffassung. Das Verhältnis von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zum Beispiel, oder von materiellem Inhalt und materieller Form drückt auch ein Verhältnis von Ursprünglichem und Abgeleitetem, aber natürlich nicht von Materie und Geist aus. Gerade das Verhältnis von Materie und Geist wird aber in dem Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein ausgedrückt. Es ist nicht uninteressant, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß Wetter in seinem Kampf gegen die Philosophie des Marxismus das Verhältnis von Sein und Bewußtsein als ein Verhältnis von Ursprünglichem und Abgeleitetem anerkennt, indem er es „realistisch“, d. h. vom Standpunkt eines theologisierten objektiven Idealismus aus interpretiert, zugleich aber gegen die Gleichsetzung dieses Verhältnisses mit dem Verhältnis von Materie und Geist „wettert“.³²

Vom Standpunkt des historischen Materialismus aus ist es daher unzulässig — wie es zuweilen geschieht³³ —, das ganze wirkliche praktische Leben und die Tätigkeit der Menschen, darunter auch ideologische Verhältnisse — wie etwa die politischen — zum gesellschaftlichen Sein zu rechnen. Eine solche Auffassung steht offensichtlich mit Lenins These über das Verhältnis der materiellen und ideologischen Beziehungen der Menschen untereinander in Widerspruch. Lenin stellt die materiellen Verhältnisse den ideologischen Verhältnissen im gleichen erkenntnistheoretischen Sinne gegenüber wie das gesellschaftliche Sein und das gesellschaftliche Bewußtsein. Die politischen Verhältnisse aber sind ideologische Verhältnisse, die auf der Grundlage der Widerspiegelung der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse im Bewußtsein der Menschen, der sozialen Klassen und der Parteien entstehen. Sie gehören also nicht zu den ursprünglichen, die politischen Anschauungen der Menschen bestimmenden materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern sind gerade ein ideologischer Reflex dieser Verhältnisse. Während die Klassen und die materiellen Verhältnisse dieser Klassen zueinander, ihre objektiven Beziehungen und Gegensätze auf der Grundlage einer bestimmten Produktionsweise entstehen, unabhängig und außerhalb des Bewußtseins, unabhängig davon, ob es die Menschen wollen oder nicht, gehört der bewußte, politische Kampf der Klassen gegeneinander zu den ideologischen gesellschaftlichen Verhältnissen.

Die politischen, juristischen, moralischen usw. Verhältnisse sind ideologische Formen des gesellschaftlichen Lebens, tragen Widerspiegelungscharakter und dürfen daher nicht zum materiellen gesellschaftlichen Sein, zu den materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen gerechnet werden. Engels erklärt in seiner Schrift über Ludwig Feuerbach: „Im Staat stellt sich uns die erste ideologische Macht über den Menschen dar.“³⁴ Natürlich heißt das nicht, daß sich der Staat nicht

³² Vgl. G. A. Wetter: A. a. O. S. 310–315

³³ Vgl. W. P. Tugarinow: A. a. O. S. 656

³⁴ Marx/Engels: Ausgewählte Schriften in zwei Bänden. Band II. S. 369

auch materieller Mittel bedient, aber ihn deswegen zum materiellen gesellschaftlichen Sein rechnen, hieße dasselbe, wie die Kunst zum materiellen Sein der Gesellschaft rechnen, die sich auch materieller Ausdrucksformen bedient.

Noch von einer anderen Position aus wird die These des historischen Materialismus über das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein zuweilen von den idealistischen Philosophen bekämpft. Entweder unterstellen sie eine metaphysische Auslegung dieses Verhältnisses und behaupten, daß wir die Rolle des gesellschaftlichen Bewußtseins, die Rolle der gesellschaftlichen Ideen im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß leugnen. Oder sie geben die Anerkennung der aktiven Rolle des gesellschaftlichen Bewußtseins durch den historischen Materialismus zu, bezichtigen uns aber dafür der Inkonsequenz oder gar der Preisgabe unseres materialistischen Standpunktes. Die These der materialistischen Geschichtsauffassung über das Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein sagt an sich noch nichts über die dialektische Wechselwirkung, die zwischen gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein besteht, aus. Daher wird diese These von unseren bürgerlichen Kritikern gewöhnlich in dem Sinne ausgelegt, als ob das gesellschaftliche Bewußtsein ausschließlich eine passive Widerspiegelung des materiellen gesellschaftlichen Seins verkörpere, ohne die Fähigkeit zu besitzen, auf dieses zurückzuwirken. Die Hervorhebung und theoretische Ausarbeitung der aktiven Rolle des gesellschaftlichen Bewußtseins bei der Gestaltung des materiellen sozialistischen gesellschaftlichen Seins durch Lenin wird von unseren Kritikern dazu benutzt, uns der Inkonsequenz, des Eklektizismus und des Voluntarismus zu bezichtigen. Extrem zugespitzt wird der Vorwurf der Inkonsequenz bei Walter Theimer in dem Satz ausgedrückt: „Die materialistische Geschichtsauffassung sagt einen Tag voraus, von dem an ihre eigenen Gesetze nicht mehr gelten werden. Das ist der Tag, an dem die klassenlose Gesellschaft erreicht ist. Zu diesem Ziel strebt die Dialektik der Geschichte, nur um sich dann selbst aufzuheben. Dann wird der Mensch nicht mehr gezwungen sein, den wirtschaftlichen Verhältnissen zu gehorchen; er tut den Sprung ‚aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit‘. Von da ab wird die Geschichte anscheinend nur noch von idealen Faktoren beherrscht werden.“³⁵ Natürlich gibt es keinen solchen Tag, von dem ab die Geschichte nur noch von idealen Faktoren beherrscht wird und die materialistische These in eine idealistische umschlägt, und es wird ihn niemals geben. Es ist nicht erforderlich, die Haltlosigkeit dieses gegnerischen Arguments ausführlich zu widerlegen, da Wechselwirkung bekanntlich immer das Übergreifen einer Seite, eines primären Faktors einschließt und damit das Verhältnis von Ursprünglichem und Abgeleitetem keinesfalls aufhebt. Auch im Sozialismus ist selbstverständlich das gesellschaftliche Bewußtsein die Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins. Auch im Sozialismus werden die Menschen in bestimmte sozialistische Produktionsverhältnisse hineingeboren, die außerhalb und unabhängig von ihrem Bewußtsein sind, werden ihre Ideen und ihr Wollen von diesen materiellen Verhältnissen bestimmt. Es ist aber notwendig, unter sozialistischen Entwicklungsbedingungen der Gesellschaft die These zu präzisieren, daß die materiellen Verhältnisse außerhalb und unabhängig vom gesellschaftlichen Bewußtsein der Menschen existieren. Im Unterschied zu den Produktionsverhältnissen der bisherigen Klassengesellschaft werden die sozia-

³⁵ Walter Theimer: *Der Marxismus*. Bern 1950. S. 117

listischen Produktionsverhältnisse bewußt geschaffen und entstehen nicht in einem spontanen Selbstlauf der Geschichte. Können wir unter diesen Bedingungen sagen, daß die ökonomischen Verhältnisse im Sozialismus, die ein grundlegender Bestandteil der materiellen Verhältnisse der Gesellschaft überhaupt sind, außerhalb des gesellschaftlichen Bewußtseins und unabhängig von ihm existieren? Für jeden Marxisten ist es einleuchtend, daß die sozialistischen Produktionsverhältnisse, ebenso wie die kapitalistischen, außerhalb des Bewußtseins der Menschen existieren, denn es sind Verhältnisse, objektive Zusammenhänge zwischen den Menschen, die in ihrer sinnlichen, auf die Erlangung des Lebensunterhalts gerichteten Tätigkeit entstehen, nicht nur ausgedachte, nicht nur im Bewußtsein der Menschen existierende Verhältnisse. Aber wir können nicht schlechthin sagen, daß es von dem Bewußtsein der Menschen unabhängige Verhältnisse sind, da sie ja zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit mit vollem Bewußtsein von den Menschen geschaffen werden. Heißt das aber, daß die sozialistischen Produktionsverhältnisse ihren letzten Grund im Bewußtsein der Menschen haben? Nein, das heißt es keineswegs. Wenn die Menschen die sozialistischen Produktionsverhältnisse mit Bewußtsein schaffen, so gelangen sie zu dem Bewußtsein der Notwendigkeit der sozialistischen Produktionsverhältnisse doch erst auf der Grundlage der geistigen Widerspiegelung der objektiven Widersprüche zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen im Kapitalismus, auf Grund also der objektiven Notwendigkeit, die außerhalb und unabhängig von ihrem Bewußtsein besteht. Es genügt nicht, sagt Marx, daß der Gedanke zur Wirklichkeit drängt, die Wirklichkeit muß sich auch zum Gedanken drängen. Die Menschen könnten die sozialistischen Produktionsverhältnisse gar nicht bewußt schaffen, wenn nicht schon außerhalb und unabhängig von ihrem Bewußtsein die materiellen Bedingungen der sozialistischen Produktionsverhältnisse gegeben wären. Wir können also zusammenfassend sagen: Die sozialistischen Produktionsverhältnisse, die außerhalb des Bewußtseins der Menschen objektiv als materielle Verhältnisse der Gesellschaft existieren, sind vom Bewußtsein der Menschen unabhängig ihrer objektiven Notwendigkeit nach und ihrer materiellen Möglichkeit nach. Sie sind jedoch vom Bewußtsein der Menschen, im Unterschied zu früheren Produktionsverhältnissen, nicht unabhängig ihrer Verwirklichung nach. Es ist bei dieser Problematik scharf zu trennen zwischen der erkenntnistheoretischen Gegenüberstellung des Materiellen und Ideellen, des materiellen gesellschaftlichen Seins und des gesellschaftlichen Bewußtseins auf der einen Seite und der weitergehenden Frage nach der Rolle des gesellschaftlichen Bewußtseins als Moment des objektiv gesetzmäßigen Entwicklungsprozesses der Gesellschaft auf der anderen Seite. Die Verwechslung dieser beiden Seiten des Problems ermöglicht den idealistischen Kritikern des historischen Materialismus nicht nur die absurde Behauptung, in der klassenlosen Gesellschaft schlage die materialistische in idealistische Geschichtsauffassung um, sie hat auch bei marxistischen Philosophen Verwirrung hervorgerufen. Die Verwechslung dieser beiden Seiten des Problems führte z. B. bei Auseinandersetzungen unter deutschen Marxisten über das Problem der Spontaneität und Bewußtheit der gesellschaftlichen Entwicklung zur Gleichsetzung der Spontaneität mit dem Begriff der objektiven, vom Bewußtsein unabhängigen Existenz des gesellschaftlichen Seins. Benary zum Beispiel vermengte die Frage nach dem Verhältnis von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein mit der Frage nach

der Rolle der Bewußtheit im Geschichtsprozeß. Er setzte das spontane Wirken der objektiven Gesetze des gesellschaftlichen Seins mit ihrem objektiven Charakter überhaupt gleich und behauptete daher, daß die Anerkennung des objektiven Charakters dieser Gesetze mit der Anerkennung ihres spontanen Wirkens verbunden sei. In Wahrheit aber hören die objektiven Gesetze des objektiv und unabhängig vom Bewußtsein existierenden gesellschaftlichen Seins nicht auf, objektive Gesetze zu sein, wenn die Menschen sie bewußt zu bestimmten Zwecken wirken lassen, sie bewußt ausnutzen. Benary machte sich also jener übertriebenen, überschwenglichen metaphysischen Gegenüberstellung von Sein und Bewußtsein schuldig, vor der Lenin in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ nachdrücklich gewarnt hat: „Die Grenzen der absoluten Notwendigkeit und absoluten Wahrhaftigkeit dieser relativen Gegenüberstellung sind eben jene Grenzen, die die *Richtung* der erkenntnistheoretischen Forschungen bestimmen. Außerhalb dieser Grenzen mit der Gegensätzlichkeit von Materie und Geist, von Physischem und Psychischem als mit einer absoluten Gegensätzlichkeit zu operieren, wäre ein gewaltiger Fehler.“³⁶ Es ist aber ein Fehler, die relative, nur erkenntnistheoretisch gerechtfertigte Gegenüberstellung von gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein, von objektiver gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeit und geistiger Widerspiegelung dieser Gesetzmäßigkeit in den Köpfen der Menschen zu verabsolutieren und zu vergessen, daß die Materialisten außerhalb dieser Grenzen die widersprüchliche Einheit von gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein im objektiven gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß anerkennen, das Bewußtsein als Moment der objektiven Gesetzmäßigkeit selbst, als Moment der objektiven gesellschaftlichen Praxis begreifen. In seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus“ hat uns Lenin das theoretische Rüstzeug gegeben, um uns auch in diesen komplizierten Fragen des gesellschaftlichen Lebens zurechtzufinden, hat er die Versuche, den Materialismus aus unserer Geschichtsauffassung auszutreiben, ebenso entschieden zurückgewiesen wie die Versuche, den Materialismus durch die reaktionäre idealistische Philosophie der toten Reaktion zu ersetzen. Hierin liegt seine unausschöpfliche Bedeutung auch für die aktuellen Probleme des historischen Materialismus.

³⁶ W. I. Lenin: Materialismus und Empiriokritizismus. S. 236

Die „gesunde Vernunft“ des Jesuitenpaters Josef de Vries*

Von ALFRED KOSING (Berlin)

I

Die wachsenden Erfolge und die grandiosen Leistungen der sozialistischen Länder, insbesondere der Sowjetunion, auf allen Gebieten der Wirtschaft, Technik, Wissenschaft und Kultur demonstrieren immer anschaulicher die Überlegenheit der sozialistischen Gesellschaftsordnung gegenüber dem kapitalistischen System. Zugleich aber sind sie auch ein beredtes Zeugnis für die Richtigkeit und Überlegenheit der kommunistischen Weltanschauung, des dialektischen und historischen Materialismus, denn die Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft beruht nicht zuletzt auf der schöpferischen Anwendung der Prinzipien und Erkenntnisse der marxistisch-leninistischen Philosophie. Mögen die philosophischen Apologeten der überlebten sozialen Ordnung in ihrem ohnmächtigen Haß gegen den Kommunismus und den dialektischen Materialismus auch über seine „ungeheure Primitivität“ zetern, mögen sie auch dekretieren, er sei gar keine Philosophie, sondern „eine Art atheistischer Katechismus für gläubige Mitglieder der Partei“¹, sie können die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, daß diese Philosophie die Welt zu verändern vermochte und in zunehmendem Maße das geistige Leben in weiten Teilen der Welt prägt. Selbst ein so erbitterter Gegner des dialektischen Materialismus wie der Jesuitenpater G. A. Wetter sieht sich zu dem Eingeständnis genötigt, daß die marxistische Weltanschauung „... nicht allein die Weltanschauung der verschiedenen kommunistischen Parteien darstellt, sondern darüber hinaus die oft unbewußte oder unausgesprochene Einstellung des Durchschnittsbürgers von heute wiedergibt, soweit er nicht noch positiv religiös und christgläubig ist; und zwar unabhängig von politischer Haltung und sozialer Zugehörigkeit...“² Nach Wetters Schätzung entsprechen die Auffassungen des dialektischen Materialismus „... der Anschauung wohl der überwiegenden Mehrzahl der heutigen Menschen, nicht nur jener, welche die kommunistische Partei in ihren Reihen zählt“.³

Angesichts des unaufhaltsamen Siegeszuges des Sozialismus und seiner wissenschaftlichen Weltanschauung sehen die Ideologen und Philosophen der „freien Welt“, allen voran die katholischen, ihre Hauptaufgabe in einem verstärkten Kampf gegen die marxistisch-leninistische Philosophie. Als Konrad Adenauer im Jahre 1955 von den Verhandlungen mit der sowjetischen Regierung aus Moskau

* Kritische Bemerkungen zu dem Buch von Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. Verlag Anton Pustet München/Salzburg/Köln 1958

¹ J. M. Bocheński: Der sowjetrussische dialektische Materialismus. München 1950. S. 152

² G. A. Wetter: Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Freiburg 1953. S. 567

³ Ebenda

zurückkehrte, stellte er den westdeutschen Philosophen die Aufgabe, die geistige Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus zu verstärken. Und nun mühen sie sich ab, die marxistische Philosophie zu „widerlegen“. Indes hat dies seine Schwierigkeiten, und so langt es denn meist nur zu Entstellungen, Verdrehungen und Verunglimpfungen. Der Vertreter des dialektischen Materialismus hat Mühe, seine Anschauungen im Zerrspiegel einer solchen Kritik wiederzuerkennen. Das kürzlich erschienene Buch des Jesuitenpaters Josef de Vries „Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus“ bildet in dieser Hinsicht leider auch keine Ausnahme, wie noch zu zeigen sein wird.

Wetter hat in seinem bereits erwähnten umfänglichen Buch, in dem er eine „zureichende Darstellung“ und Kritik des dialektischen Materialismus geben wollte, der Erkenntnistheorie nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet und sie reichlich oberflächlich behandelt. De Vries, der als Professor an der Philosophischen Hochschule Pullach (b. München) ⁴ seit drei Jahrzehnten seine „Ordensmitbrüder in die Geheimnisse der Erkenntnistheorie“ einführt ⁵, hat es nun unternommen, seinem Kollegen Wetter mit seinem Buch, in dem, wie er meint, „das Thema wohl ziemlich vollständig behandelt ist“ ⁶, unter die Arme zu greifen.

Es bedarf wohl kaum eines besonderen Hinweises, daß auch dieses Buch als ein Beitrag des Kampfes gegen die marxistische Philosophie, als ein Produkt des ideologischen Klassenkampfes zu werten ist und seiner sozialen und politischen Funktion nach den reaktionären Bestrebungen der herrschenden Kreise Westdeutschlands dient.^a Doch de Vries legt Wert darauf, nicht als Interessenvertreter des Kapitalismus zu gelten, vielmehr möchte er seine Kritik der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus im Namen der „gesunden Vernunft“ vorbringen, die es, wie er entdeckt zu haben glaubt, auch außerhalb des „klassenbewußten Proletariats“ gibt.⁷ Allerdings werden dieser „gesunden Vernunft“ durch den Jesuitenpater erstaunlich unvernünftige Gedanken zugemutet, wie wir noch erfahren werden.

Um den wahren sozialen Inhalt seiner philosophischen Anschauungen zu verschleiern, erfindet de Vries ein primitives soziologisches Schema, das angeblich vom Marxismus vertreten werde und nach dem „... jeder, der nicht die ‚Weltanschauung des Proletariats‘, also den dialektischen Materialismus, verflucht, notwendig auf seiten der Feinde der Arbeiterklasse, also der Kapitalisten, steht und deren Interessen vertritt“.⁸ Der bekannte Spruch „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich“ (Matth. 12, 30) kann auf den dialektischen Materialismus jedoch keine Anwendung finden. Jeder Student im ersten Semester an irgendeiner Hochschule der Deutschen Demokratischen Republik kann de Vries darüber aufklären, daß es dem Marxismus gar nicht einfällt, jeden als Feind der Arbeiterklasse zu betrachten, der nicht den dialektischen Materialismus vertritt, ganz

⁴ Die Philosophische Hochschule Pullach ist ein Institut des Jesuitenordens

⁵ Josef de Vries: Denken und Sein. Freiburg 1937. S. VII–VIII

⁶ Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 9

⁷ Wie Gustav A. Wetter in seinem Buch „Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion“ (Hamburg 1958) mitteilt, setzt sich die im Verlag Anton Pustet erscheinende Schriftenreihe „Wissenschaft und Gegenwart“, zu der auch das vorliegende Buch gehört, „eine Auseinandersetzung mit der sowjetischen Ideologie nicht nur auf philosophischer, sondern auch auf fachwissenschaftlicher Ebene zum Ziel...“ (S. 181)

⁸ Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 86

⁸ Ebenda: S. 85

abgesehen davon, daß die Klassenschichtung der modernen Gesellschaft etwas komplizierter ist, als sie sich im Kopf de Vries' spiegelt, der anscheinend nur die zwei Hauptklassen kennt. Aber ein Professor des Jesuitenordens, der auf die Dogmen der katholischen Kirche, auf die Grundsätze der thomistischen Philosophie und auf die sozialen Enzykliken des Päpstlichen Stuhles (*Rerum novarum* und *Quadragesimo anno*) verpflichtet ist und von diesen Positionen aus einen aktiven Kampf gegen den Sozialismus und seine Weltanschauung führt, der ist — solange er diese Position vertritt — ein philosophischer Kommiss des Kapitalismus, ob ihm das nun behagt oder nicht. Man könnte die Tatsache, daß de Vries sich nicht gern zu seiner Rolle bekennt, vielleicht dahingehend interpretieren, daß er sie selbst als unwürdig empfindet. In diesem Falle stimmen wir mit ihm durchaus überein, doch beurteilen wir seine Lage weniger pessimistisch als er selbst es zu tun scheint. Die Klassegebundenheit der Philosophie bedeutet durchaus nicht, daß das Individuum mit Ketten an die seiner Klassenposition objektiv entsprechende Philosophie gefesselt ist, wie de Vries zu glauben scheint.⁹ Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß selbst ein Professor des Jesuitenordens sich aus seiner unwürdigen Lage befreit und die Vorurteile der bürgerlichen Weltanschauung überwindet, wie das Beispiel Prof. A. Tondis beweist.

De Vries will in seiner Arbeit die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus „... in ihren Hauptlinien zusammenhängend darstellen und auf ihre Tragfähigkeit hin prüfen“.¹⁰ Die Methode, die er dabei anwendet, ist denkbar einfach und kann auf folgenden Nenner gebracht werden: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus enthält danach gewissermaßen zwei Komponenten, nämlich Auffassungen, die sich mit den entsprechenden Ansichten der thomistischen Philosophie berühren — und solche Berührungspunkte gibt es durch die materialistischen Elemente, die über die aristotelische Philosophie in den Thomismus eingegangen sind —, und Auffassungen, die dem Thomismus von Grund auf widersprechen. Wenn nun die dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie anderen Auffassungen, etwa dem subjektiven Idealismus, überlegen ist, dann deshalb, weil sie angeblich diese Elemente des thomistischen Realismus, der die Krone der philosophischen Entwicklung bildet, übernommen hat. Leider sind diese thomistischen Bestandteile im dialektischen Materialismus aber sehr vergrößert, weil die materialistischen Philosophen nicht „... an die feinen Unterscheidungen gewöhnt“ sind, „wie sie in der Erkenntnistheorie des Westens ausgearbeitet worden sind...“¹¹ Sie werden auch dadurch entwertet, daß sie im Rahmen einer materialistischen Grundanschauung stehen, denn die dem Thomismus widersprechenden materialistischen Auffassungen sind samt und sonders „inhaltlich falsch“ und „grobe Irrtümer, die sich in einer falschen Ausrichtung des ganzen Lebens verhängnisvoll auswirken müssen...“¹²

Nach diesem Rezept ergibt sich für de Vries, daß die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus teils aus versimpelten Anleihen beim Thomismus, teils aus groben Irrtümern besteht. Es versteht sich, daß de Vries, um zu diesem Zerrbild der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus zu kommen, Zuflucht zu allerlei Entstellungen, groben Vereinfachungen und direkten Unterstellungen nehmen muß. Darüber hinaus wimmelt seine Darstellung von Fehlern und Mißverständnissen, die offensichtlich auf eine ungenügende Kenntnis des

⁹ Vgl. Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 90

¹⁰ Ebenda: S. 12

¹¹ Ebenda: S. 182

¹² Ebenda: S. 184

dialektischen Materialismus zurückzuführen sind. Um nur einige Beispiele anzuführen: De Vries behauptet, der dialektische Materialismus deute „... in die christliche Schöpfungslehre... die absurde Leugnung der realen Welt hinein“¹³, was in keiner Weise den Tatsachen entspricht und wofür er auch jeden Beleg schuldig bleibt. Durchgängig verwechselt er objektive Realität mit „körperlicher Wirklichkeit“¹⁴ und unterstellt damit faktisch dem dialektischen Materialismus eine mechanische Auffassung. Wenn de Vries schreibt, „die Annahme einer übermateriellen Seelensubstanz wird als phantastische, nur aus der Unkenntnis der Naturgesetze zu verstehende Vorstellung primitiver Menschen abgelehnt“¹⁵, dann ist das eine an Fälschung grenzende Interpretation des Gedankens von Chaßchatschich, auf den er sich beruft. Chaßchatschich schreibt nicht, daß Menschen, die an eine Seele glauben, primitiv sind, sondern er legt völlig richtig dar, daß die Vorstellung von einer immateriellen Seele in frühen Zeiten entstanden ist, als die Menschen noch keine Kenntnis vom menschlichen Körperbau und von den Naturgesetzen hatten.¹⁶ Im Zusammenhang mit dem Problem der rationalen Erkenntnis versucht de Vries den Eindruck zu erwecken, als vertrete der dialektische Materialismus einen einseitigen Empirismus und ignoriere die Bedeutung des Denkens völlig.¹⁷ Den genetischen Empirismus, den der dialektische Materialismus vertritt, hat er überhaupt nicht verstanden. Er identifiziert ihn gedankenlos mit der psychologistischen Erklärung Humes, der bekanntlich die Kausalität als Denkgewohnheit interpretiert.¹⁸ Die Auffassung des dialektischen Materialismus hat aber mit den Humeschen Denkgewohnheiten nicht das geringste zu tun, was auch de Vries kaum entgangen wäre, hätte er die grundlegenden Thesen der materialistischen Widerspiegelungstheorie gründlich durchdacht. Diese Aufzählung von Ungenauigkeiten, Fehlern, Mißverständnissen, Unterstellungen und Entstellungen könnte mühelos fortgesetzt werden, doch mögen die angeführten Fälle genügen, um die wissenschaftliche Gründlichkeit dieser Kritik vorläufig zu charakterisieren. Jedenfalls hat es den Anschein, als reichten weder die „gesunde Vernunft“ des Jesuitenpaters de Vries noch „die feinen Unterscheidungen der Erkenntnistheorie des Westens“ aus, um die Grundgedanken der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie einigermaßen richtig zu erfassen.

Wenn de Vries sich im ersten Teil seines Buches (Darstellung der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus) noch um eine sachliche Darstellung bemüht, so nehmen im zweiten Teil (Beurteilung der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus) unsachliche Ausfälle überhand, die mit wissenschaftlicher Sauberkeit und literarischem Anstand schlechterdings unvereinbar sind.¹⁹

II

Entsprechend der bereits gekennzeichneten Methode versucht de Vries nachzuweisen, daß die erkenntnistheoretische Auffassung des dialektischen Materialismus in Wirklichkeit Realismus (d. h. Thomismus) sei. Schon Wetter hat in seinem Buch behauptet, die marxistische Philosophie verwechsle Materialismus und

¹³ Ebenda: S. 22

¹⁴ Ebenda: S. 29

¹⁵ Ebenda: S. 52–53

¹⁶ F. I. Chaßchatschich: *Materie und Bewußtsein*. Berlin 1955. S. 16

¹⁷ Josef de Vries: *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*. S. 58, 61

¹⁸ Ebenda: S. 109 ff.

¹⁹ Siehe z. B. seine Auslassungen über das Fragment von Engels „Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen“. Ebenda: S. 164

Realismus.²⁰ Doch de Vries geht noch weiter: Er beschuldigt den dialektischen Materialismus gleich einer dreifachen Begriffsverwechslung²¹, und zwar einer beabsichtigten, also betrügerischen, denn er behauptet ausdrücklich, „... daß mit Hilfe von Begriffsverwechslungen Lösungen des Problems (Materialismus — Idealismus, A. K.), die sowohl den erkenntnistheoretischen Idealismus wie den Materialismus vermeiden, von vornherein *willkürlich* (von mir hervorgehoben, A. K.) ausgeschaltet werden“.²² Wir wollen prüfen, ob die Beschuldigung zu Recht besteht oder ob de Vries der Verleumdung anzuklagen ist.

Welche Begriffe soll der dialektische Materialismus nun angeblich verwechseln? De Vries behauptet, der dialektische Materialismus verwechsle erstens im erkenntnistheoretischen Bereich Materialismus und Realismus²³; und um diese Gleichsetzung zu begründen, verwechsle er zweitens im „ontologischen Bereich“ das Hervorgehen aus einem „geistigen Urgrund“ mit dem Hervorgehen aus „dem Denken des Geistes“, „so daß die Natur kein anderes Sein hat als das Sein eines Denkinhaltes im Geist“²⁴; und drittens verwechsle er im „anthropologisch-psychologischen Bereich“ das menschliche Denken, den Menscheng Geist, mit dem Denken überhaupt, mit dem absoluten Geist.²⁵

Diese Behauptungen sucht de Vries auf die Weise zu begründen, daß er die im dialektischen Materialismus *einheitliche* Grundfrage der Philosophie — unter Verwendung der im Thomismus üblichen (und aus Systemgründen notwendigen!) Scheidung in einen ontologischen und einen erkenntnistheoretischen Bereich — *aufsplittert*, die daraus entstehenden Bruchstücke dieser einheitlichen Grundfrage verselbständigt und aus ihnen dann seine wissenschaftlich unzulässigen Begriffe des Materialismus und Idealismus ableitet. Statt der völlig klaren *zwei* Begriffe Materialismus und Idealismus zur Charakterisierung der Grundrichtungen der Philosophie führt de Vries unter Berufung auf angebliche Unklarheiten bei Engels und Lenin *vier* Begriffe ein. Er schreibt: „Wir wollen die Begriffe von Materialismus und Idealismus, wie sie Engels umschreibt²⁶, die ontologischen Begriffe beider Systeme nennen, die soeben nach Lenin umschriebenen Begriffe²⁷ die erkenntnistheoretischen Begriffe von Materialismus und Idealismus. Dabei bemerken wir, daß einerseits der ontologische Begriff des ‚Idealismus‘, andererseits der erkenntnistheoretische Begriff des ‚Materialismus‘ außerhalb des marxistischen Sprachgebrauchs ungewöhnlich sind. Unter ‚Materialis-

²⁰ G. A. Wetter: Der dialektische Materialismus. S. 310 ff.

²¹ Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 98

²² Ebenda: S. 102

²³ Ebenda: S. 95 ff.

²⁴ Ebenda: S. 99–100

²⁵ Ebenda: S. 101

²⁶ De Vries meint hier die Formulierung der Grundfrage der Philosophie durch F. Engels, in der es heißt: „Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur? ... Je nachdem diese Frage so oder so beantwortet wurde, spalteten sich die Philosophen in zwei große Lager. Diejenigen, die die Ursprünglichkeit des Geistes gegenüber der Natur behaupteten, also in letzter Instanz eine Welterschöpfung irgendeiner Art annahmen ... bildeten das Lager des Idealismus. Die andern, die die Natur als das Ursprüngliche ansahen, gehören zu den verschiedenen Schulen des Materialismus.“ Marx/Engels: Ausgew. Schriften. Bd. II. Berlin 1952. S. 344

²⁷ De Vries meint hier folgende Formulierung Lenins: „Ihre (der russischen Machisten, A. K.) Leugnung der Materie ist die schon längst bekannte Lösung der erkenntnistheoretischen Fragen im Sinne der Leugnung einer äußeren, objektiven Quelle unserer Empfindungen, einer objektiven, unseren Empfindungen entsprechenden Realität.“ In: Materialismus und Empirio-kritizismus. Berlin 1949. S. 134

mus' versteht man eben meist, wenigstens zunächst, eine ontologische These, unter 'Idealismus' dagegen zunächst eine erkenntnistheoretische Lehre."²⁸ De Vries will also unter dem Materialismus ausschließlich eine „ontologische“ Auffassung, unter Idealismus aber ausschließlich eine „erkenntnistheoretische“ Auffassung verstanden wissen. Die Gründe hierfür sind allzu durchsichtig: Versteht man diese Begriffe in einem so eingeschränkten Sinne, dann ist die Disjunktion nicht vollständig, dann umfassen Materialismus und Idealismus nicht die *Grundrichtungen* der Philosophie, und es kann noch eine Grundrichtung geben, die weder „ontologischer Materialismus“ noch „erkenntnistheoretischer Idealismus“ ist. Eben das behauptet der thomistische Realismus zu sein.

Es geht de Vries als einem Vertreter dieses thomistischen Realismus in erster Linie darum, den *idealistischen* Charakter seiner Philosophie zu verschleiern. Da er den Idealismus per definitionem auf den subjektiven Idealismus einschränkt (denn der sogenannte erkenntnistheoretische Idealismus ist dem Wesen nach subjektiver Idealismus), kann er auf den nichtidealistischen Charakter des Thomismus pochen. Doch das ist ein betrügerisches Manöver, mit dessen Hilfe der zweifellos vorhandene und vom dialektischen Materialismus durchaus nicht übersehene Unterschied zwischen dem subjektiven Idealismus und dem objektiven Idealismus (zu dem auch der Thomismus gehört) maßlos aufgebläht und in einen unüberbrückbaren Gegensatz verwandelt werden soll, um die thomistische Philosophie vom Odium des Idealismus zu befreien.

De Vries verlangt vom dialektischen Materialismus den Beweis, daß der „erkenntnistheoretische“ Materialismus (der „Realismus“ in thomistischer Terminologie) den „ontologischen“ Materialismus impliziert und daß der „ontologische“ Idealismus (die Annahme eines geistigen Urgrundes) den „erkenntnistheoretischen“ Idealismus impliziert.²⁹ Anders gesagt: Es ist nachzuweisen, daß es tatsächlich nur zwei Grundrichtungen in der Philosophie gibt und daß der Anspruch der thomistischen Realismus, außerhalb von Materialismus und Idealismus zu stehen, unberechtigt ist. Diesen Nachweis haben die Klassiker der marxistischen Philosophie allerdings bereits ausführlich genug erbracht. Doch da de Vries — wie es uns scheint — das Wesen des Problems nicht richtig verstanden hat, wollen wir es etwas erläutern.

Der Ausgangspunkt zum Verständnis der ganzen Problematik besteht in einer richtigen Fassung und dialektisch-materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie. Der dialektische Materialismus versteht unter der Grundfrage der Philosophie die Frage nach dem Verhältnis von *Materie und Bewußtsein*.³⁰ Er löst diese Frage, indem er feststellt, daß der Materie in diesem Verhältnis das Primat zukommt. Diese Feststellung besagt folgendes:

1. Die Materie existiert vor dem Bewußtsein, denn sie ist ewig, unbedingt und unendlich; das Bewußtsein hingegen entsteht erst auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der Materie, seine Existenz ist von bestimmten Bedingungen abhängig, ist also vergänglich, bedingt und endlich.

²⁸ Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 94

²⁹ Ebenda: S. 96

³⁰ Diese Formulierung ist der meist gebrauchten, in der Sein und Denken oder auch Natur und Geist einander gegenübergestellt werden, vorzuziehen, da sie exakter ist. Inhaltlich sind diese Formulierungen natürlich völlig gleichwertig, da sie im Wesen identisch sind.

2. Das Bewußtsein ist ein Produkt der Materie, da es auf der Grundlage der Funktion besonders hoch organisierter Materie, nämlich des menschlichen Zentralnervensystems, speziell des Gehirns, als eine besondere Eigenschaft der Materie entsteht.

3. Diese qualitativ neue Eigenschaft besteht in der Fähigkeit, die materielle Welt in ideellen Formen widerzuspiegeln; das Bewußtsein hat daher keinen selbständigen Inhalt, sein Inhalt ist eine Widerspiegelung der materiellen Welt.

Das Verhältnis von Materie und Bewußtsein wird also durch die materialistische Lösung der Grundfrage allseitig bestimmt und zwar in zeitlicher, genetischer und inhaltlicher Hinsicht. Die Grundfrage der Philosophie bildet in allen diesen Aspekten eine untrennbare Einheit. Es ist nicht möglich, einen Aspekt aus dieser Einheit herauszulösen und zu verselbständigen, ohne damit die materialistische Lösung der Grundfrage selbst preiszugeben. Der Monismus der materialistischen Weltanschauung beruht gerade auf dieser Auffassung der Grundfrage der Philosophie als einer untrennbaren Einheit. Die monistische Auffassung des dialektischen Materialismus überwindet zugleich die Trennung von „Ontologie“ und Erkenntnistheorie, die in der nichtmarxistischen Philosophie weit verbreitet ist. Vom Standpunkt des dialektischen Materialismus hat eine solche Trennung keinen Sinn, daher gibt es weder einen „ontologischen“ noch einen „erkenntnistheoretischen“ Materialismus, sondern lediglich den dialektischen Materialismus, der alle philosophischen Probleme konsequent materialistisch löst.

Es wäre völlig verfehlt, einen Aspekt der Grundfrage als „ontologisches“ Problem und einen anderen als erkenntnistheoretisches Problem anzusehen. Schon der Begriff des „Ontologischen“ ist im dialektischen Materialismus unanwendbar, da es in ihm außerhalb der Grundfrage der Philosophie keine „Lehre vom Seienden als solchem“ gibt. Das „Sein“ in der „Ontologie“ soll außerhalb von Materialismus und Idealismus stehen, es ist verschwommen, unbestimmt. Der dialektische Materialismus spricht statt dessen von objektiver Realität, und diese ist materiell. Nun taucht in der marxistischen philosophischen Literatur gelegentlich die Meinung auf, die Lehre des dialektischen Materialismus von der Materie, ihrer Bewegung und Entwicklung sei eben „marxistische Ontologie“. Mir erscheint das als eine grundverkehrte gedankenlose Übertragung eines Terminus der idealistischen Philosophie, der im dialektischen Materialismus keine Grundlage hat und nur Verwirrung stiften kann.

Alle Versuche, einen „ontologischen“ Materiebegriff und analog einen „ontologischen“ Bewußtseinsbegriff zu konstruieren und diese den entsprechenden „erkenntnistheoretischen“ Begriffen gegenüberzustellen, müssen zu hoffnungsloser Verwirrung führen. Daß hier jede Trennung der allgemein-weltanschaulichen von den erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten unmöglich ist, geht schon daraus hervor, daß die marxistische Definition des Materiebegriffes immer die Beziehung auf das Bewußtsein, also einen erkenntnistheoretischen Aspekt, enthält. Eine materialistische Erkenntnistheorie ist nur möglich auf dem Boden der konsequenten materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie in allen ihren Aspekten. Sie kann nicht außerhalb der marxistischen materialistischen Weltanschauung existieren. Und umgekehrt ist eine monistische materialistische Weltanschauung nicht möglich ohne materialistische Lösung des Erkenntnisproblems. Sie durchdringen sich wechselseitig und sind voneinander untrennbar. Um mit de Vries zu sprechen: Sie implizieren sich tatsächlich wechselseitig.

Von dieser Seite her wird schon deutlich, daß die Trennung von „ontologischem Materialismus und erkenntnistheoretischem Materialismus“ (sprich: Realismus), wie de Vries sie vornimmt, keinerlei objektive Berechtigung hat. Doch mag de Vries nun einwenden, daraus folge noch nicht, „... daß der erkenntnistheoretische Realismus nur als Materialismus möglich ist, oder daß sich aus der Annahme eines geistigen Urgrundes alles Seienden notwendig der erkenntnistheoretische Idealismus ergibt“.³¹

Der materialistischen Lösung der Grundfrage der Philosophie steht die idealistische gegenüber. Jeder Idealismus ist dadurch gekennzeichnet, daß er dem Bewußtsein (unabhängig davon, ob in Gestalt des individuellen Bewußtseins, eines allgemeinen Bewußtseins, einer absoluten Idee, einem ganzen Reich von Ideen oder einem geistigen Schöpfer) das Primat vor der Materie zuschreibt. So verschieden die Lösungen der einzelnen Abarten des Idealismus auch sein mögen, in jedem Falle wird die materielle Welt als ein Produkt des Bewußtseins (in seinen verschiedenen Gestalten, die es im Idealismus erhält) betrachtet, was notwendig auch eine idealistische Auffassung der Erkenntnis impliziert. In bezug auf den subjektiven Idealismus wird das von de Vries auch zugestanden. Er wehrt sich gegen die Gleichsetzung der religiösen Weltanschauung mit den „Schrullen“ Berkeleys oder Machs, denn der Thomismus ist selbst ein Gegner des subjektiven Idealismus.³² Doch in bezug auf den Thomismus bestreitet de Vries entschieden, daß hier eine idealistische Auffassung vorliegt.

Der dialektische Materialismus übersieht durchaus nicht den Unterschied, der zwischen dem subjektiven und dem objektiven Idealismus, wozu auch der thomistische Realismus zählt, besteht, obwohl de Vries dies mehrfach unterstellt.³³ Doch bei aller Verschiedenheit kann der dialektische Materialismus nicht die innere Wesensverwandtschaft aller Formen des Idealismus übersehen. Die Grenzen zwischen subjektivem und objektivem Idealismus sind außerdem fließend, da die subjektiven Idealisten, um der Konsequenz des Solipsismus zu entgehen, meist nach einer Erweiterung des individuellen Bewußtseins zu einem allgemeinen Bewußtsein hin streben (beispielsweise Rickerts Bewußtsein überhaupt oder erkenntnistheoretisches Subjekt). Auch Berkeley, dessen Auffassung de Vries als absurd ablehnt, gelangte schließlich dahin, die Welt nicht mehr im individuellen Bewußtsein, sondern im Denken Gottes existieren zu lassen. Ein anschauliches Beispiel dafür, daß der Weg vom subjektiven zum objektiven Idealismus, einschließlich Theismus, nicht weit ist.

Der thomistische Realismus ist zweifellos eine der kompliziertesten Formen des objektiven Idealismus, und zwar schon von seiner aristotelischen Quelle her. Aristoteles schwankte in seinen philosophischen Auffassungen ständig zwischen Materialismus und Idealismus: Einerseits ging er davon aus, daß die Materie ewig und unzerstörbar ist, doch andererseits lehrte er, daß erst die „Form“ ihr Bestimmtheit und Entwicklung verleiht. Er stellte die unsterbliche „Seele“ zwar den vergänglichen Naturdingen gegenüber, doch machte er sie nicht zum Schöpfer der materiellen Welt. So ist in der im ganzen idealistischen Philosophie des Aristoteles über weite Strecken ein materialistischer Inhalt enthalten. Der Thomismus hat die aristotelischen Anschauungen nun weitgehend übernommen

³¹ Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 96

³² Ebenda: S. 92–93

³³ Ebenda: S. 22, 93

und zugleich im Sinne des christlichen Theismus umgeformt. In der thomistischen Auffassung hat die materielle Welt natürlich eine vom menschlichen Bewußtsein unabhängige Existenz. Das betont de Vries durchaus zu recht. Aber hat sie eine von jedem Bewußtsein, von jedem Denken unabhängige Existenz? Georg Klaus beantwortet diese Frage in seinem Buch „Jesuiten — Gott — Materie“ folgendermaßen: „... die thomistische Realität existiert zwar außerhalb des menschlichen Bewußtseins... aber sie existiert nicht außerhalb von jeglichem Bewußtsein, zum Beispiel nicht außerhalb des Bewußtseins Gottes, und damit ist der thomistische Realismus nichts anderes als objektiver Idealismus.“³⁴ De Vries erwidert nun darauf: „Wenn mit diesen Worten gesagt sein soll, nach Thomas von Aquino habe die Materie kein anderes Sein als das einer Idee im Geiste Gottes, so ist es für jeden, der auch nur ein wenig die thomistische Philosophie kennt, völlig klar, daß damit Thomas eine gänzliche unthomistische Auffassung unterschoben wird.“³⁵

Dazu muß zunächst gesagt werden, daß hier in der Tat eine Unterschiebung vorliegt: de Vries unterschiebt Klaus nämlich den Gedanken, die Materie habe nach Thomas von Aquino *„kein anderes Sein als das einer Idee im Geiste Gottes“*. Klaus erklärt aber wenige Zeilen vor dem von de Vries zitierten Satz, daß Thomas von Aquino sich zu einem „transsubjektiven Sein“ bekennt.³⁶ Durch diese Akzentverschiebung hat es de Vries verstanden, geschickt vom eigentlichen Problem — dem schwachen Punkt des thomistischen Realismus — abzulenken. Denn wenn im Thomismus die Realität auch unabhängig gegenüber dem menschlichen Bewußtsein gedacht wird, so ist sie doch keineswegs unabhängig vom Geist Gottes. Einmal ist ja nach thomistischer Auffassung die Realität vom geistigen Gott *hervorgebracht*, und zum andern lehrt der Thomismus weiter, daß alle Dinge zugleich und immer nur in bezug auf die entsprechenden *Ideen des göttlichen Geistes* existieren. Thomas von Aquino sagt ausdrücklich: „Das Wissen Gottes ist die Ursache der Dinge. Das Wissen Gottes steht nämlich so zu allen geschaffenen Dingen, wie das Wissen des Kunstwerkers gegenüber dem Kunstgeschaffenen. Das Wissen des Kunstwerkers ist aber die Ursache des Werkgeschaffenen.“³⁷ Diesen Gedanken erläutert Thomas von Aquino weiter: „Die Naturdinge stehen in der Mitte zwischen dem Wissen Gottes und unserem Wissen: wir empfangen nämlich das Wissen von den Naturdingen, deren Ursache Gott durch sein Wissen ist. Wie daher das Wißliche in der Natur früher ist als unser Wissen, und sein Maß darstellt, so ist das Wissen Gottes früher als die Naturdinge und ist ihr Maß.“³⁸

Die Realität existiert also nach der Auffassung des Thomas von Aquino gewissermaßen zwischen zwei Arten des Bewußtseins, zwischen dem göttlichen und dem menschlichen. Da sie aber vom göttlichen Geiste gemäß seinen Ideen hervorgebracht sein und nach dem Maß dieser Ideen existieren soll, ist sie ihrem wahren Wesen nach letzten Endes selbst geistig. Der thomistische Realismus geht vom Primat des Geistes aus, und damit erweist er sich eindeutig als Idealismus. Daß die Annahme eines geistigen Urgrundes Idealismus ist, bestätigt

³⁴ Georg Klaus: Jesuiten — Gott — Materie. Berlin 1957. S. 134

³⁵ Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 23

³⁶ Georg Klaus: Jesuiten — Gott — Materie. S. 134

³⁷ Thomas von Aquino: Summa theologiae. I, 14, 8

³⁸ Ebenda: I, 14, 8

de Vries selbst in seinem Artikel „Idealismus“ in Bruggers „Philosophischem Wörterbuch“. Dort schreibt er: „Idealismus ist dem Wortsinn nach jene Auffassung, die den Ideen, dem Ideellen und damit dem Geist im Ganzen des Seins die beherrschende Stellung zuweist: Das Sein ist letztlich von Ideen her, vom Geist her bestimmt. So verstanden, bedeutet der Idealismus keinen Gegensatz zum echten Realismus, sondern nur zum Materialismus. Das erste Sein ist ja wirklich das rein geistige Sein Gottes, in dem Sein und geistiges Erkennen völlig eins sind, und nach dessen Ideen alles nicht-göttliche Sein geformt ist...“³⁹ Im vorliegenden Buch aber versucht er dieser Konsequenz auszuweichen.

Um den idealistischen Charakter des Thomismus zu verschleiern, behauptet de Vries, der dialektische Materialismus verwechsle das menschliche Bewußtsein, den Menscheng Geist, mit dem göttlichen Geist. Die Gleichsetzung von Thomismus und Idealismus ergebe sich dadurch, schreibt er, daß „... stillschweigend vorausgesetzt wird, in jeder nichtmaterialistischen Weltanschauung werde der absolute Geist notwendig mit unserem Geist gleichgesetzt oder wenigstens die Priorität des Geistes vor der Materie beim absoluten Geist und beim endlichen Menscheng Geist im gleichen Sinn verstanden. Denn nur unter dieser Voraussetzung ergibt sich aus der Priorität des Geistes der erkenntnistheoretische Idealismus.“⁴⁰ Das muß jedoch als grobe Fälschung der Auffassung des dialektischen Materialismus entschieden zurückgewiesen werden. Wenn der dialektische Materialismus diese Unterscheidung nicht vornehmen würde, dann müßte er nicht nur den berkeleyanischen, sondern auch den thomistischen, den hegelschen, ja sogar den platonischen Idealismus als subjektiven Idealismus qualifizieren. Tatsächlich unterscheidet er aber zwischen diesen Formen des Idealismus sehr genau, ohne indes ihre innere Verwandtschaft zu übersehen.

Worin besteht diese Verwandtschaft? Alle Arten des Idealismus beruhen letzten Endes auf einer Verabsolutierung des menschlichen Bewußtseins, die allerdings in verschiedenen Formen auftritt. Im subjektiven Idealismus erfolgt diese Verabsolutierung direkt, indem das individuelle menschliche Bewußtsein faktisch zum Schöpfer der objektiven Realität gemacht wird, denn diese wird in Bewußtseinsinhalte aufgelöst. In den verschiedenen Abarten des objektiven Idealismus dagegen erfolgt diese Verabsolutierung auf eine kompliziertere indirekte Weise, indem das menschliche Denken von seiner natürlichen Grundlage getrennt und zu einem selbständigen Wesen aufgebläht, hypostasiert wird. Das Bewußtsein überhaupt, die absolute Idee und auch der göttliche Geist sind letzten Endes nichts anderes als solche Hypostasen. Im Thomismus haben wir eine ganze Stufenleiter von Hypostasen: den menschlichen Geist in Form der geistigen Seele, die Engel als rein geistige Wesen und schließlich Gott als absoluten Geist.

Die Beschuldigung de Vries', der dialektische Materialismus verwechsle das menschliche Bewußtsein mit dem göttlichen Geist fällt damit in sich zusammen. Die dialektischen Materialisten unterscheiden in den *idealistischen Philosophemen* sehr wohl das individuelle menschliche Bewußtsein von den angenommenen überindividuellen Formen des Bewußtseins (Bewußtsein überhaupt, absolute Idee, Gott). Sie weisen aber weiter durch ihre philosophische Analyse nach, daß diese

³⁹ In: Walter Brugger S. J.: Philosophisches Wörterbuch. Freiburg 1951. S. 156; siehe auch Josef de Vries: Denken und Sein. S. 133 u. 299

⁴⁰ Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 101

Formen des Bewußtseins in letzter Instanz hypostasierte Verabsolutierungen des menschlichen Bewußtseins sind⁴¹, und daß es — wie die Resultate der entsprechenden Naturwissenschaften beweisen — außer dem menschlichen kein anderes Bewußtsein gibt. In der Wirklichkeit gibt es mithin keinen Grund zu einer Unterscheidung von menschlichem und irgendwelchem anderen Bewußtsein. Die von de Vries vorgebrachte Beschuldigung entspricht folglich in bezug auf die thomistische wie auch jede andere objektiv-idealistische Philosophie nicht den Tatsachen, in bezug auf die Wirklichkeit aber ist sie einfach gegenstandslos.

Der Unterschied zwischen subjektivem und objektivem Idealismus betrifft also weniger das innerste Wesen als vielmehr die Erscheinungsform, was natürlich nicht heißt, daß er keine Bedeutung hat. Der objektive Idealismus ist nach einem Wort Lenins „entlegener, allgemeiner“⁴² als andere Formen des Idealismus und daher in weiten Bereichen mit materialistischem Inhalt angefüllt. Das gibt ihm aber auch gewisse Möglichkeiten, seinen idealistischen Charakter zu verschleiern.

Wenn der Thomismus behauptet, seine Erkenntnistheorie sei nicht idealistisch, sondern realistisch, dann versucht er damit eben, seinen „entlegenen“ Idealismus ganz aus dem Gesichtskreis zu rücken. Zwar enthält die thomistische Erkenntnistheorie manche rationelle Elemente (bereits von Aristoteles herstammend), doch ist sie im ganzen gesehen idealistisch und kann keinen Anspruch auf eine wissenschaftlich begründete Erklärung der menschlichen Erkenntnis erheben. Ihr idealistischer Charakter kommt ganz klar zum Ausdruck in der Annahme einer geistigen substantiellen Seele im Menschen, die der Träger des Verstandes und seiner Leistungen sein soll. Dabei ist der menschliche Verstand zur Erkenntnis nur befähigt, weil er teilhat am Licht des göttlichen Verstandes. Nur mit Hilfe dieses Lichtes kann er die sinnlichen Vorstellungen „durchleuchten“ und zur Erkenntnis des Wesens in Form von allgemeinen Begriffen kommen. Und diese Begriffe haben einerseits ihre Grundlage in den materiellen Dingen, aber andererseits auch ihr Urbild in einer göttlichen Idee, die nämlich das Maß des betreffenden Gegenstandes ist. So besteht nach thomistischer Auffassung die Erkenntnis zwar in einer Angleichung des menschlichen Bewußtseins an die Gegenstände, aber zugleich ist darin immer der Bezug auf den göttlichen Verstand enthalten, denn dieser ist das Maß aller Dinge. Die Formel des Thomismus ist die des Augustinus: Wir erkennen die Dinge, weil sie sind, die Dinge aber sind, weil Gott sie sieht.

Auch die thomistische Wahrheitsauffassung ist im letzten Grunde idealistisch, im Gegensatz zu der dem Wesen nach materialistischen Wahrheitsauffassung des Aristoteles. De Vries behauptet, Thomas von Aquino und der Thomismus hätten die aristotelische Wahrheitsdefinition angenommen, weshalb die thomistische Theorie der Wahrheit nicht idealistisch sein könne.⁴³ Doch das ist eben nur die halbe Wahrheit, denn der Thomismus hat die aristotelische Wahrheitsdefinition nicht nur einfach übernommen, sondern er hat zugleich wesentliche Erweiterungen an ihr vorgenommen und sie in das Gesamtsystem seiner Anschauungen eingeschmolzen, wodurch sich ihr Sinn erheblich verändert. Adam Schaff hat

⁴¹ Diesen Nachweis führt der dialektische Materialismus in der Lehre von den erkenntnistheoretischen und sozialen Wurzeln des Idealismus.

⁴² W. I. Lenin: Aus dem Philosophischen Nachlaß. Berlin 1949. S. 219

⁴³ Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 22

völlig recht, wenn er feststellt, daß sich der Thomismus „... in seiner Wahrheitstheorie... in letzter Instanz nicht auf die objektive Wirklichkeit, sondern auf den göttlichen Verstand“ beruft⁴⁴, nur geht das aus den Zitaten, die er aus „De veritate“ als Beleg anführt, nicht klar hervor. De Vries benutzt das so gleich, um Schaff zu unterstellen, er deute in den Thomismus eine Leugnung der Realität der Welt hinein, doch das Wesen der Frage versucht er auch hier zu umgehen. Daß die Wahrheit im thomistischen Sinne auch eine Angleichung des Denkens an die Dinge (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) einschließt, ist bekannt. Das ist sozusagen das aristotelische Erbteil. Aber das erschöpft die thomistische Auffassung von der Wahrheit nicht. Bei Aristoteles gibt es nur eine Art von Wahrheit, und die besteht in der Übereinstimmung des Denkens (des Urteils) mit dem Gegenstand. Im Thomismus aber ist von Wahrheit in mehrfachem Sinne die Rede.

In der „Summa theologica“ geht Thomas von Aquino gelegentlich der Untersuchung des „göttlichen Wissens“ ausführlich auf das Problem der Wahrheit ein. Thomas geht zunächst davon aus, daß die Wahrheit im Verstand ist, doch ist sie zugleich auch in den Gegenständen, und zwar insofern diese eine „Hinordnung zum Verstand“ haben. Was ist darunter zu verstehen? Thomas erläutert diese Hinordnung auf folgende Weise: „Die Hinordnung des verstandenen Dinges zum Verstand kann an sich (wesensmäßig, A. K.) oder beischäftlich (akzidentiell, A. K.) vorhanden sein. An sich hat es die Hinordnung zu dem Verstand, von welchem es in seinem Sein abhängt: beischäftlich zu dem Verstand, von dem es erkennbar ist. Gerade so sagen wir: das Haus hat an sich ein Verhältnis zum Verstand des Erbauers, beischäftlich aber ein solches zu einem Verstand, von dem es nicht abhängig ist. Man beurteilt aber ein Ding nicht danach, was es beischäftlich an sich hat, sondern danach, was ihm an sich innewohnt. Daher wird jedes Ding freiweg wahr genannt gemäß der Hinordnung zu dem Verstand, von welchem es abhängig ist.“⁴⁵ Von welchem Verstand sind aber die Naturgegenstände in ihrer Existenz abhängig? Vom göttlichen Verstand; und daher „... heißen die Naturdinge demgemäß wahr, daß sie die Ähnlichkeit mit den Artbildern erreichen, die es von ihnen im göttlichen Besinn (Verstand, A. K.) gibt: man spricht nämlich bei dem von einem wahren Stein, der in den Besitz der dem Stein gemäß dem Vorbedacht des göttlichen Verstandes eigenbehörigen Natur gekommen ist“.⁴⁶

Die Wahrheit in den Dingen („ontologische Wahrheit“, wie de Vries an anderer Stelle sagt⁴⁷) besteht also darin, daß die Dinge den Ideen des göttlichen Verstandes entsprechen. Das wiederum ist eine Voraussetzung dafür, daß der menschliche Verstand, der ja sein Licht durch die Teilhabe am göttlichen Verstand erhält⁴⁸, die Dinge erkennen kann.

Zum Verständnis der thomistischen Wahrheitsauffassung muß noch hinzugefügt werden, daß Gott als die höchste und erste Wahrheit betrachtet wird und daß von dieser göttlichen Wahrheit alle Wahrheiten entspringen.⁴⁹ Thomas sagt

⁴⁴ Adam Schaff: Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit. Berlin 1954. S. 474

⁴⁵ Thomas von Aquino: *Summa theologica*. I, 16, 1

⁴⁶ Ebenda

⁴⁷ Josef de Vries: *Denken und Sein*. S. 145

⁴⁸ Vgl. z. B. Thomas von Aquino: *Summa theologica*. I, 79, 4; I, 84, 5

⁴⁹ Ebenda: I, 16, 5; I, 16, 6

in bezug auf die menschliche Erkenntnis ausdrücklich: „Im Licht der ersten Wahrheit verstehen und beurteilen wir alles, insofern die Leuchte unseres Verstandes, sei es nun die natürliche oder die gadengeschenkte, nichts anderes ist, als eine gewisse Eindrücke der ersten Wahrheit...“⁵⁰

Diese thomistische Wahrheitsauffassung ist nicht mehr die im Wesen materialistische des Aristoteles, sie ist durch ihre Verquickung mit dem platonisch-augustinischen Gedankengut, die Thomas von Aquino vorgenommen hat, zu einer ihrem Wesen nach idealistischen Auffassung geworden. Zwar enthält sie in der Formel „veritas est adaequatio rei et intellectus“ ein rationelles Element; doch diese „Erkenntniswahrheit“ ruht wie die „Seinswahrheit“ in der „göttlichen Wahrheit“. Das übergeht de Vries in diesem Buch geflissentlich, während er in „Denken und Sein“ zugibt, daß „... hier ohne Zweifel gewisse Schwierigkeiten“ bestehen.⁵¹ Offensichtlich ist es „realistischer“, sich in der Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus nur auf Aristoteles zu berufen.

Der thomistische Realismus ist also sowohl in „ontologischer“ als auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht eine idealistische Philosophie. Alle Bemühungen, dem Thomismus eine Sonderstellung außerhalb von Materialismus und Idealismus zu verschaffen, erweisen sich lediglich als Versuche, den idealistischen Charakter dieser Philosophie zu verschleiern. Die Anschuldigung aber, der dialektische Materialismus betreibe zu seiner Rechtfertigung Begriffsverwechslungen und -unterschiebungen, bleibt trotz des ganzen Aufwandes an „gesunder Vernunft“ und den „feinen Unterscheidungen der Erkenntnistheorie des Westens“ unbewiesen. Mehr noch, sie erweist sich als ein betrügerisches Manöver zur Diskreditierung des dialektischen Materialismus und ist selbst nur möglich um den Preis zahlreicher tatsächlicher Verwechslungen und Unterschiebungen.

III

Mit besonderem Eifer ist de Vries in seinem Buch bemüht, die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus als einen einseitigen, primitiven Empirismus hinzustellen, der ganz außerstande sei, das qualitativ besondere Wesen der rationalen Erkenntnis, des Denkens, zu verstehen und zu begründen. Überblickt man die hierzu erforderlichen Verdrehungen, Entstellungen und Unterstellungen, dann muß man zugeben, daß unser Jesuit sich in beträchtliche geistige Unkosten gestürzt und allerlei Unkraut zwischen den Weizen gesät hat. Es geht ihm vor allem darum, zu zeigen, daß der Materialismus die Eigenart der rationalen Erkenntnis und ihre Objektivität nicht erklären könne, weil er das Denken an die Materie binde. Das Denken, der Geist, müsse „leibfrei“ sein, da „... das Denken des Verstandes nicht wie die Sinneswahrnehmung innerlich an materielle Prozesse gebunden sein kann“.⁵² Nur der thomistische Realismus erfasse das Wesen der denkenden Erkenntnis, weil er ihren Grund in der substantiellen „Geistseele“ sehe, die wiederum ihren letzten Grund in „Gott“, dem absoluten Geist, habe.

⁵⁰ Ebenda: I, 88, 3

⁵¹ Josef de Vries: Denken und Sein. S. 146

⁵² Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 155

Könnte man die qualitative Besonderheit und die Objektivität des Denkens materialistisch, aus der Entwicklung der widerspiegelnden Tätigkeit des menschlichen Zentralnervensystems, erklären, dann wären „Geistseele“ und „Gott“ überflüssige Zutaten, auf die man getrost verzichten könnte. Also kann die materialistische Erklärung des Denkens nur primitiv empiristisch sein — weil nicht sein kann, was nicht sein darf.

De Vries versucht die Unzulänglichkeit der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie insbesondere an zwei Gebieten zu erweisen: an der sogenannten Wesenserkenntnis und an der Erklärung und Begründung der Denkgesetze (Axiome oder Prinzipien). Der dialektische Materialismus hat mit seiner Auffassung des Erkenntnisprozesses als Einheit von Sinnlichem und Rationalem die Einseitigkeit sowohl des früheren Empirismus als auch des Rationalismus überwunden, die entweder die Sinneserfahrung oder das Denken verabsolutierten und dadurch zu einer einseitigen Auffassung des Erkenntnisprozesses kamen. Aber die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus überwindet die Verabsolutierung der Sinneserfahrung oder des Denkens nicht auf eklektische Weise, indem sie einfach feststellt, daß es in der Erkenntnis sowohl das eine als auch das andere gibt. Vielmehr hebt sie die Verabsolutierungen auf, indem sie nachweist, daß sowohl Sinnlichkeit als auch Denken entwicklungsgeschichtlich aus der Widerspiegelung der objektiven Realität hervorgehen, daß sie in der menschlichen Erkenntnis eine untrennbare Einheit qualitativ verschiedener Momente bilden, von denen jedes eine relative Selbständigkeit besitzt. Sinnliche wie rationale Erkenntnis sind eine Widerspiegelung der objektiven Realität im Bewußtsein der Menschen, wenn sie die Welt auch auf verschiedene Weise abbilden.

Da die Sinnesorgane den einzigen Zugang des Menschen zur objektiven Realität bilden, hat alle Erkenntnis *in letzter Instanz* einen empirischen Ursprung. Auch die Erkenntnis des Wesens der Dinge, der wesentlichen Zusammenhänge, der Gesetzmäßigkeiten kann nur durch die rationale Verarbeitung der Sinnesmaterialien erfolgen. Die Auffassung, daß die Sinneserfahrung die letzte Quelle aller Erkenntnis bildet, ist in einem gewissen Grade bereits von Aristoteles entwickelt worden und Thomas von Aquino hat sie im wesentlichen übernommen.⁵³

Doch de Vries, der sich in diesem Punkte von der Auffassung des Thomas entfernt, behauptet, die Erkenntnis des Wesens müsse durch „reine Verstandeseinsicht, das heißt ohne Rückgriff auf die Erfahrung“⁵⁴ erfolgen, also apriorisch sein. Wer die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis bestreite, leugne damit auch jede Wesenserkenntnis und müsse im leichtesten Empirismus landen. „Indem der dialektische Materialismus“, schreibt de Vries, „also jede apriorische Einsicht ... leugnet, gesteht er stillschweigend zu, daß er die im Begriff angeblich enthaltene ‚Wesenserkenntnis‘ nicht wirklich ernst nimmt.“⁵⁵

Die Theorie, die de Vries dem dialektischen Materialismus in puncto Wesenserkenntnis zuschreiben möchte, ist ein Glanzstück jesuitischer Verdrehungskunst. Er sagt: „Es ist also nach dem dialektischen Materialismus nicht möglich, unabhängig von der Erfahrung einzusehen, daß zwei mal zwei stets und notwendig gleich vier ist, sondern alle allgemeinen Sätze („Gesetze“) stammen aus unzähligemal wiederholter Erfahrung. In dieser Beziehung wird kein Unter-

⁵³ Siehe Thomas von Aquino: Summa theologiae. I, 84, 6; I, 85, 1

⁵⁴ Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 61

⁵⁵ Ebenda: S. 62

schied gemacht zwischen den Sätzen der Naturwissenschaft und denen der Mathematik, beziehungsweise der Philosophie. Die Abhängigkeit von der Erfahrung wird auch nicht nur so verstanden, daß die *Begriffe* ursprünglich aus der Erfahrung abstrahiert sind; sondern auch, nachdem die Begriffe abstrahiert sind, wird ihr notwendiger *Zusammenhang* nur durch oftmals wiederholte Erfahrung bekannt.“⁵⁶ Da kann man wirklich nur fragen: Wo holt der sich seinen dialektischen Materialismus her?

Nach dieser kindlich naiven Theorie wäre allerdings keine theoretische Wissenschaft möglich, von Logik und Mathematik schon gar nicht zu reden. Indessen denkt der dialektische Materialismus gar nicht daran, derart unsinnige Auffassungen zu vertreten. Wenn er behauptet, daß alle Erkenntnis *letzten Endes* aus der Erfahrung stammt, dann ist das nicht in dem Sinne aufzufassen, als müsse jede einzelne Erkenntnis in jedem Gebiet *unmittelbar* aus Sinneserfahrungen abgeleitet werden. Von einmal gewonnenen Erkenntnissen ausgehend können in Übereinstimmung mit den logischen Gesetzen neue Erkenntnisse erschlossen werden, denn das theoretische Denken besitzt eine relative Selbständigkeit, es kann sich bis zu einem gewissen Grade von der direkten Verbindung mit der konkreten Sinnlichkeit lösen. Dabei dienen die bereits erkannten Gesetzmäßigkeiten, die grundlegenden Kategorien des Denkens und die logischen Gesetze als Erkenntnismittel, die jeweils der neuen Erfahrung bereits gegenüberstehen. Aber das bedeutet keineswegs, daß sie apriorischer Natur sind, denn einmal entstammen sie in letzter Instanz natürlich der Erfahrung nicht nur des Individuums, sondern der ganzen Menschheit und zum andern sind sie Widerspiegelungen der objektiven Realität selbst.

Im Hinblick darauf, daß diese Kategorien und Gesetze jeweils der neuen Sinneserfahrung zunächst als etwas von ihr Unabhängiges gegenüberstehen, könnte man hier mit einer gewissen Berechtigung von einem „relativen Apriori“ und im Hinblick darauf, daß sie die Rolle von Erkenntnisformen spielen, von einem „formalen Apriori“ sprechen. Von einem „absoluten Apriori“ dagegen kann im dialektischen Materialismus keine Rede sein, denn eine Erkenntnis unabhängig von *aller* Erfahrung ist eine idealistische Fiktion. Wenn wir den Begriff des „Apriori“ im dialektischen Materialismus überhaupt ablehnen, dann nicht etwa, weil uns die verschiedenen Bedeutungen dieses Begriffes unbekannt geblieben wären, wie de Vries mit kaum zu überbietender Naivität annimmt⁵⁷, sondern weil dieser schillernde vieldeutige Begriff im Grunde genommen in all seinen Bedeutungen einen idealistischen Inhalt hat. Freilich, man könnte ihn in dem oben angegebenen Sinn materialistisch auffassen. Aber wozu ist das nötig? Der dialektische Materialismus spricht in diesem Zusammenhang von der *relativen Selbständigkeit* des Denkens gegenüber der Sinneserfahrung und bringt damit den Sachverhalt viel exakter zum Ausdruck.

Die von de Vries entwickelte Theorie des Apriorischen in der Erkenntnis versucht den Grundgedanken Kants von der Erfahrungsunabhängigkeit der Anschauungsformen und Kategorien mit dem Thomismus zu verbinden, um die thomistische Philosophie zu modernisieren und gewisse Schwierigkeiten der thomistischen Abstraktionstheorie zu beheben. Er gerät hierbei natürlich in Gegensatz zu den Auffassungen des Thomas und muß zu sehr gewagten Interpreta-

⁵⁶ Ebenda: S. 61

⁵⁷ Ebenda: S. 124

tionen greifen, um seine Auffassung mit Thomasstellen zu belegen.⁵⁸ Es liegt uns fern, de Vries beim Heiligen Offizium zu denunzieren, doch immerhin ist es für uns tröstlich zu sehen, daß er seine erste Autorität auch nicht besser behandelt als die Klassiker des dialektischen Materialismus.

Einen besonders schwachen Punkt der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus glaubt de Vries in der Begründung der Denkgesetze (Prinzipien oder Axiome) gefunden zu haben, die, wie er behauptet, subjektivistisch und biologistisch sei. Tatsächlich aber zeigt er damit nur, wie wenig er das Wesen der dialektisch-materialistischen Abbildtheorie verstanden hat — oder verstehen wollte.

Zunächst einmal versucht de Vries, dem dialektischen Materialismus zu unterschieben, er halte die logischen Gesetze für „erblich gewordene Denkgewohnheiten“, die im Verlaufe der Erfahrung der Menschheit entstanden seien.⁵⁹ Aber weder Engels noch Lenin, auf die er sich dabei beruft, haben jemals die Auffassung vertreten, daß die logischen Gesetze oder Prinzipien erblich gewordene *Denkgewohnheiten* seien. Auch aus den Zitaten, die de Vries anführt⁶⁰, geht das mit keiner Silbe hervor. Hat er hier nicht „in allzu vereinfachender, um nicht zu sagen vergrößernder Weise“ (um mit de Vries zu sprechen) verschiedene Dinge vermengt, um einen „leichten Sieg“ zu erringen?

Der dialektische Materialismus betrachtet die logischen Gesetze als sehr abstrakte Widerspiegelungen oder Abbilder allgemeinsten beständiger Beziehungen der objektiven Realität. Nur weil sie in diesem Sinne *Abbilder* der objektiven Realität sind, können sie als Erkenntnisformen dienen. Wenn de Vries schreibt: „Die Tatsache einer erblichen Denkgewohnheit sichert offenbar die Wahrheit des betreffenden Satzes keineswegs. Bloß kausale Erklärung des Zustandekommens einer Überzeugung ist keine Begründung der *Wahrheit* dieser Überzeugung“⁶¹, dann hat er damit zweifellos recht, doch den dialektischen Materialismus trifft er damit nicht im geringsten. Die Wahrheit der logischen Formen besteht in ihrer Übereinstimmung mit bestimmten Beziehungen der objektiven Realität, und darauf beruht auch ihr objektiver Charakter. Erst von dieser Voraussetzung her, die de Vries einfach unterschlägt, wird uns verständlich, welche Rolle der Erfahrung bei der Herausbildung dieser logischen Formen als Gesetze des Denkens zukommt. Dabei kann natürlich keine Rede davon sein, daß Denkformen oder Denkgesetze als solche erblich sind. Wäre das der Fall, dann hätten wir es eher mit physiologischen als mit Denkgesetzen zu tun. Auch solche Auffassungen werden vertreten⁶², allerdings nicht vom dialektischen Materialismus; — er weist diese vulgarisierende Theorie entschieden zurück.

In den logischen Formen, Gesetzen und Figuren handelt es sich um die Widerspiegelung sehr allgemeiner konstanter Beziehungen aller Gegenstände und Er-

⁵⁸ Siehe hierzu Josef de Vries: Kantische und thomistische Erkenntnistheorie. In: Kant und die Scholastik heute. Pullach 1955. S. 1–34. Hier versucht de Vries nicht nur die Apriorität der Kategorien, sondern auch der Anschauungsformen mit Thomas v. Aquino in Einklang zu bringen. Er ist sogar bereit zu akzeptieren, daß die Erkenntnis es nur mit der Erscheinungswelt zu tun habe. Eine ausführliche Erörterung dieser Frage würde hier zu weit führen.

⁵⁹ Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 58, 109

⁶⁰ Ebenda: S. 58

⁶¹ Ebenda: S. 110

⁶² Siehe z. B. Hubert Rohrer: Die Arbeitsweise des Gehirns und die psychischen Vorgänge. München 1953. S. 85

scheinungen der objektiven Realität im Denken des Menschen. Die ständig wiederholte Widerspiegelung dieser Beziehungen im Denken mit Hilfe der komplizierten Funktionen des menschlichen Nervensystems führt — wie die Lehre I. P. Pawlows von den höheren Nervenfunktionen verständlich macht — zur Entstehung entsprechender dynamischer Stereotype, die im Verlaufe der Entwicklung über viele Generationen hinweg immer beständiger und schließlich erblich fixiert werden. Daraus erklärt sich, weshalb ein normal entwickelter Mensch die Fähigkeit besitzt, logisch zu denken, ohne etwas von Logik zu wissen. Er bringt die in seinem Nervensystem in gewissem Sinne fixierte „Erfahrung der Menschheit“ schon als Disposition mit, und diese wird durch Unterricht und Übung ausgebildet und entfaltet. Eine ausführliche Erörterung dieser komplizierten Problematik ist hier nicht möglich; ich verweise auf die Abhandlung „Zur philosophischen Bedeutung der Lehre I. P. Pawlows von den höheren Nervenfunktionen“⁶³, in der einige Aspekte näher behandelt werden.

In diesem kurz angedeuteten Sinne spricht Engels nun davon, daß bei uns (d. h. auf der Entwicklungsstufe der modernen Gesellschaft und unter deren Bildungsverhältnissen) die mathematischen Axiome (die ja logischer Natur sind) „jedem Kind von acht Jahren als selbstverständlich, keines Erfahrungsbeweises bedürftig erscheinen“, während sie einem Buschmann oder Australneger schwerlich durch Beweis beizubringen wären. Mit irgendwelchen vererbten Denkgewohnheiten hat das nichts zu tun.

Noch absurder aber ist es, wenn de Vries den Leser glauben machen will, der dialektische Materialismus halte den Hinweis auf ererbte Denkgewohnheiten für eine „logische Begründung der Axiome“.⁶⁴ Nachdem er dem dialektischen Materialismus diesen Unsinn in die Schuhe geschoben hat, rechnet er ihn als „schweren Fehler“ an; — ein sehr einleuchtendes Verfahren.

Übrigens ist die „logische Begründung“ der logischen Gesetze, die de Vries vom dialektischen Materialismus verlangt, eine Aufgabe, die schlechterdings unlösbar — weil einfach sinnlos — ist. Man braucht sich nur klar zu machen, was logisch begründen bedeutet, um einzusehen, daß die logische Begründung der logischen Gesetze eine gedankenlose Formulierung ist. De Vries selbst denkt gar nicht daran, die logischen Gesetze logisch zu begründen. Er erklärt Logik und Mathematik einfach für apriorisch und glaubt damit eine Begründung ihrer Geltung gegeben zu haben.⁶⁵ Das aber ist weder eine Erklärung ihres Zustandekommens noch eine Begründung ihrer Geltung, es ist einfach eine gelehrte Umschreibung für: „Ich kann sie auf natürliche Weise nicht erklären.“

Die einzig mögliche Begründung oder Rechtfertigung erhalten die logischen Gesetze durch die Praxis. Wenn ihre Anwendung und Befolgung im Denken, in der theoretischen Arbeit, zu Resultaten führt, die sich in der Wissenschaft und der gesellschaftlichen Praxis bewähren, dann beweist das, daß sie objektive, wahre Widerspiegelungen von Beziehungen der objektiven Realität sind. Nur auf diese materialistische Weise ist eine wissenschaftliche Erklärung für die Entstehung der logischen Gesetze im Denken des Menschen wie für ihre objektive Geltung möglich. Jeder Apriorismus aber trennt sie von der objektiven Realität

⁶³ A. Kosing: Zur philosophischen Bedeutung der Lehre I. P. Pawlows von den höheren Nervenfunktionen. In: DZfPh 1/IV/1956 und 2/IV/1956. Siehe besonders 2/IV/1956. S. 157–161

⁶⁴ Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 127

⁶⁵ Ebenda: S. 128

und von der Erfahrung der Menschheit und verwandelt sie damit in leere Formen, die unerklärbar bleiben. Der ganze Versuch de Vries', den genetischen Empirismus, den die dialektisch-materialistische Erkenntnistheorie vertritt, zu diskreditieren, hat jedenfalls nur zu dem Resultat geführt, daß der idealistische Charakter seiner Position noch klarer hervorgetreten ist.

IV

Hat die „gesunde Vernunft“ des Jesuitenpaters de Vries bis dahin schon bemerkenswerte Leistungen aufzuweisen, so kommt sie doch erst in den drei letzten Abschnitten des Buches (Seele, Geist, Gott) zu voller Entfaltung. Man spürt sogleich, daß sie hier gewissermaßen in ihrem ureigensten Metier ist. Mit Hilfe der Zauberformel vom „zureichenden Grund“ gelingt es ihr, wenn auch „manche Dunkelheiten und Schwierigkeiten“ zurückbleiben, zu beweisen, daß nur eine von Gott stammende übermaterielle Seele es sein kann, die ohne „innere Bindung“ an das Gehirn denkt und daß Gott den letzten Grund für Menscheng Geist und Erkenntnis bildet. „Und es sind wahrhaftig keine allzu verwickelten und vertrackten Gedankengänge, die zu dieser Folgung führen“, meint de Vries, „sondern sie bleibt der Erfahrung überaus nahe und ergibt sich mit einer fast anschaulich zu nennenden Klarheit aus ihr.“⁶⁶

Der „Satz vom zureichenden Grund“, den de Vries für einen zugleich logischen und „ontologischen“ apriorischen Satz erklärt⁶⁷, ist das Vehikel, mit dessen Hilfe sich alles mögliche — selbst Gott — streng beweisen läßt. Abgesehen davon, daß ein Satz vom zureichenden Grund in der Logik nichts zu suchen hat, ist der sogenannte ontologische Satz vom zureichenden Grund lediglich eine Umschreibung des Kausalitätsverhältnisses. Der Satz vom zureichenden Grund verlangt nun nach de Vries in seiner besonderen Form als Kausalprinzip, daß jede (kontingente) Erscheinung im Wirken einer Ursache begründet ist. (Auf die vorwissenschaftlich-primitive Kausalitätsauffassung des Thomismus soll hier nicht näher eingegangen werden, ich verweise dazu auf das Buch von Georg Klaus: Jesuiten — Gott — Materie). Diese Ursache muß natürlich durch ihre „Wirkkraft“ auch in der Lage sein, die Wirkung hervorzubringen, es muß eine „hinreichende Ursache“ sein, ein „zureichender Grund“.

Das ist das Schema, mit dem sich alle Seelen, Geister und Götter „beweisen“ lassen. Jetzt braucht man nur noch entsprechende Fragen zu formulieren, etwa: Kann die Materie als Ursache das Leben als Wirkung hervorbringen? Kann die Materie das Bewußtsein hervorbringen? usw. usw. Immer wird sich herausstellen, daß das Niedere das Höhere nicht hervorbringen kann, denn das „wäre mehr als ein Wunder, das ist eine absolute Unmöglichkeit. ... Hier ... wird angenommen, daß eine Wirkung zustande kommt, für die nicht nur das Substrat, also die bloße Materie, ungeeignet ist, sondern für die auch jede hinreichende Ursache fehlt.“⁶⁸

Ganz unbekümmert schiebt de Vries mit einer einzigen Handbewegung alle gesicherten Resultate der Naturwissenschaften im Namen seiner mittelalterlichen Vorstellung von zureichenden Gründen beiseite und dekretiert einfach, daß die ganze bisherige Entwicklung der Natur, der Pflanzen- und Tierwelt bis hin zum

⁶⁶ Ebenda: S. 146–147

⁶⁷ Ebenda: S. 128 ff.

⁶⁸ Ebenda: S. 140–141

denkenden Menschen, und der Gesellschaft von der Urgemeinschaft bis zum Sozialismus nicht stattgefunden habe.

Zunächst versucht de Vries nach dieser Methode zu begründen, weshalb eine immaterielle substantielle Seele zur Erklärung der sinnlichen Widerspiegelung angenommen werden müsse. Nachdem er dem dialektischen Materialismus großzügig konzidiert hat, daß er wenigstens den qualitativen Unterschied zwischen dem Physiologischen und dem Psychischen gesehen habe, behauptet er dann sogleich, „daß der dialektische Materialismus in der *Erklärung* des wesentlichen Unterschiedes vom materiellen Nervenprozeß und bewußter Empfindung völlig versagt.“⁶⁹

Die marxistische Erkenntnistheorie vertritt die durch alle Resultate der modernen Neuropsychologie absolut gesicherte Auffassung, daß sowohl Empfindung als auch Denken auf der Grundlage der Tätigkeit des menschlichen Zentralnervensystems entstehen. Die Ansicht, daß alle geistigen Leistungen auf der Tätigkeit des Gehirns beruhen, wird durchaus nicht nur von der Pawlowschen Neuropsychologie vertreten, wie die Gegner des dialektischen Materialismus es oft hinstellen. Viele andere Physiologen, die sich in philosophischer Hinsicht keineswegs zum Materialismus bekennen, sind der gleichen Auffassung, da alle Tatsachen für sie sprechen. So schreibt der bekannte Wiener Psychologe Hubert Rohrer beispielsweise: „Zu den gesicherten Ergebnissen der Naturforschung gehört die Abhängigkeit des bewußten Erlebens von Erregungsvorgängen im Nervensystem. *Alles Geistige ist an das Vorhandensein eines funktionsfähigen Gehirns gebunden*; die höchsten und edelsten Leistungen der Kultur haben in Gehirnprozessen ihre Grundlage.“⁷⁰ Die Tatsachen, die dieser Ansicht zugrunde liegen, sind derart gesichert, daß er direkt sagen kann: „Die Beweise für die Gehirnabhängigkeit des psychischen Geschehens sind unwiderlegbar.“⁷¹

Die Tatsache, daß das Bewußtsein eine Eigenschaft der in Form des menschlichen Gehirns besonders hoch organisierten Materie ist, bedeutet nicht, daß Empfindungen, Wahrnehmungen und Gedanken materiell sind, wie de Vries behauptet. Zwar sind die neuropsychologischen Erregungsprozesse, die biochemischen und elektrischen Vorgänge, *materielle* Prozesse, aber sie haben zugleich eine psychische Komponente, da auf ihrer Grundlage — und in sie eingebettet — die *ideellen* Empfindungen, Wahrnehmungen und Gedanken entstehen. Der dialektische Materialismus bringt den qualitativen Unterschied zwischen materiellen Nervenprozessen und dem Bewußtsein ganz klar zum Ausdruck, indem er das Bewußtsein als eine ideelle Widerspiegelung, als eine Um- und Übersetzung des Materiellen in Ideelles erklärt. De Vries ist damit nicht zufrieden, er möchte diesen qualitativen Unterschied so erklärt haben, daß zwischen Materie und Bewußtsein eine unüberbrückbare Kluft entsteht, daß das Bewußtsein von seiner materiellen Grundlage getrennt und so der immateriellen Seele und ihrem göttlichen Schöpfer der Weg geebnet wird.

Was die weiteren Argumente betrifft, mit denen de Vries die Notwendigkeit der immateriellen Seele begründet, so zeugen sie ausschließlich von „einer kaum

⁶⁹ Ebenda: S. 137

⁷⁰ Hubert Rohrer: Die Arbeitsweise des Gehirns und die psychischen Vorgänge. München 1953. S. 5

⁷¹ Ebenda: S. 6

zu überbietenden Ahnungslosigkeit“ (wie de Vries wohl sagen würde) in bezug auf die elementarsten Tatsachen der Neurophysiologie.

Nicht viel besser ergeht es ihm bei dem darauf folgenden Versuch, das Denken von jeder „innerlichen Bindung an die Materie“ zu befreien. In krassem Gegensatz zu den Tatsachen der Neurophysiologie behauptet er, „... daß das Denken des Verstandes nicht wie die Sinneswahrnehmung innerlich an materielle Prozesse gebunden sein kann.“⁷² Das Denken als solches soll mit dem Gehirn direkt nichts zu tun haben, es soll ein „leibfreies Wirken“ der geistigen Seele sein, so fordert es das thomistische Dogma. Wie sehr de Vries sich hier seines Gegensatzes zu den exakten Resultaten der Naturwissenschaft bewußt ist, ersieht man daraus, daß er wiederholt versichert, „... daß damit selbstverständlich nicht jede Abhängigkeit des Denkens von materiellen Bedingungen gelegnet werden soll.“⁷³ Deshalb bemüht er sich, die Notwendigkeit dieser „Leibfreiheit“ des Denkens noch von einer anderen Seite her zu begründen: Er behauptet nämlich, daß das Denken nicht zu objektiver Erkenntnis befähigt sein könne, wenn es an die Materie gebunden wäre. „In der Tat, wenn der Denkprozeß ebenso wie der Ablauf der Assoziationen ein an die Materie innerlich gebundener Vorgang wäre, dann würden wir durch die in der Materie wirkende Naturnotwendigkeit zu einer bestimmten Stellungnahme genötigt, gleichgültig, ob diese dem wirklichen Sachverhalt entspräche oder nicht, ... ohne Rücksicht auf die objektive Wahrheit.“⁷⁴ Bedenkenlos unterstellt er hier, daß das menschliche Gehirn wie ein mechanisches Uhrwerk ablaufe, eine Auffassung, nach welcher der Mensch allerdings noch nicht einmal zur Regulierung seiner Umweltbeziehungen imstande wäre, von höheren geistigen Leistungen schon gar nicht zu sprechen.

Doch was hat diese primitive Vorstellung mit dem dialektischen Materialismus zu tun? Es ist eine glatte Verleumdung, wenn de Vries sie als ein Folgerung jedes Materialismus hinstellt.⁷⁵ Selbst die Auffassungen der sogenannten Vulgärmaterialisten stehen noch haushoch darüber.

In Wirklichkeit ist das menschliche Zentralnervensystem, insbesondere die unerhört kompliziert strukturierte Großhirnrinde, durchaus imstande, ein adäquates ideelles Abbild der objektiven Realität in Form von sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen sowie von abstrakten Begriffen, Urteilen und Theorien zu geben. Natürlich sind die Gesetze, die z. B. den funktionalen Ablauf der Erregungsprozesse im Zentralnervensystem bestimmen, Naturgesetze und damit auch Ausdruck der Naturnotwendigkeit, wie de Vries formuliert. Aber diese Gesetze bestimmen doch nicht den *Inhalt der Widerspiegelung*, dieser wird vielmehr durch die widergespiegelten Gegenstände und Beziehungen der objektiven Realität bestimmt. Das gilt sowohl für die sinnlichen als auch für die abstrakt-rationalen Erkenntnisformen, wobei das Denken infolge seiner relativen Selbständigkeit die Möglichkeit besitzt, mit Begriffen relativ frei zu operieren, theoretische Systeme zu konstruieren etc. Der *Erkenntnisakt*, der *Widerspiegelungsprozeß* wird in seinem funktionalen Ablauf durch die Gesetzmäßigkeiten der höheren Nerventätigkeit bestimmt, der *Erkenntnisinhalt*, das *Abbild* aber wird durch den Erkenntnisgegenstand bestimmt. De Vries, der sich darüber mokierte, daß er diese Unterscheidung nicht expressis verbis bei Marx, Engels oder Lenin findet, vermengt hier tatsächlich Erkenntnisakt (Erzeugung des Abbildes) und

⁷² Josef de Vries: Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 141

⁷³ Ebenda: S. 155

⁷⁴ Ebenda: S. 155

⁷⁵ Ebenda: S. 156

Erkenntnisinhalt (Abbild) miteinander. Die Naturwendigkeit nötigt das Denken höchstens in dem Sinne zu einer bestimmten Stellungnahme, daß es sich — will es zu richtigen Resultaten gelangen — an der objektiven Realität orientiert. Aber es ist ja gerade das Ziel objektiver Erkenntnis, die Gesetzmäßigkeiten der objektiven Welt möglichst getreu abzubilden.

Nachdem de Vries auf diese Weise gezeigt zu haben glaubt, daß der dialektische Materialismus „... keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem letzten Seinsgrund der menschlichen Erkenntnis zu geben“ vermag⁷⁶, kann er nun „Gott als letzten Seinsgrund von Seele und Geist“ vorführen. Doch das führt uns zu sehr in das Gebiet phantasievoller Spekulationen. Wir wollen es dem Leser ersparen, de Vries hier weiter folgen zu müssen.

Das Buch des Jesuitenpaters de Vries ist der bisher umfangreichste Versuch, die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus zu kritisieren. Das Resultat? In keinem Falle ist es ihm gelungen, eine These der marxistischen Erkenntnistheorie als falsch oder in Widerspruch zu den Resultaten der Wissenschaften stehend zu erweisen. In fast jedem Falle war er gezwungen, zu allen möglichen Versimpelungen, Entstellungen und Unterstellungen zu greifen. Meist gingen seine Argumente am Wesen der wirklichen Auffassungen des dialektischen Materialismus vorbei. Viele Argumente beruhten einfach auf mangelnder Kenntnis dieser Auffassungen; die meisten Argumente waren überdies reichlich primitiv.

Die wissenschaftliche Überlegenheit der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie gegenüber der thomistischen wird deutlich sichtbar angesichts dieser Kritik des Jesuitenpaters de Vries.

⁷⁶ Ebenda: S. 166

Das Problem des sittlichen Wertes*

Von C. I. GULIAN (Bukarest)

Bekanntlich nimmt jede Klasse gegenüber den sozialpolitischen und ideologischen Erscheinungen, gegenüber den sittlichen, ästhetischen und theoretischen Erscheinungen eine bestimmte Haltung ein. Diese Haltung ist eine Haltung des Bewertens, des Kampfes zur Erreichung bestimmter Ziele und zur Beseitigung jener Hindernisse, die der Durchsetzung der wirtschaftlichen, politischen und geistigen Interessen der betreffenden Klasse im Wege stehen. Das, was eine Klasse aus gesellschaftlicher Sicht als Werte betrachtet, spiegelt die Ziele und Bestrebungen dieser Klasse in höchster Form wider.

Die idealistische und metaphysische Wertauffassung stellt die Werte als Ideen, als ewige, zeitlose und statische Gegebenheiten hin, die niemals entstanden seien und die niemals eine andere Beziehung zur Wirklichkeit gehabt hätten oder hätten als die der unbedingten Herrschaft über die Wirklichkeit. Marx hat das Vorgehen der Idealisten enthüllt, die den konkreten Phänomenen das Allgemeine entnehmen, das Allgemeine dann wiederum den Erscheinungen gegenüberstellen, die die Verbindung zwischen universell und individuell aufheben und die also letzten Endes das losgelöste Allgemeine oder die Idee als das wahre Wesen der Dinge betrachten. Die idealistischen Philosophen sind mit der Wertkategorie ebenso vorgegangen. Eigentlich wurde in der Geschichte der Philosophie lange Zeit hindurch unter Idee zugleich auch Wert verstanden. Diese Verwechslung zweier Kategorien, die ganz verschiedene Geltungsbereiche haben, stammte noch von Sokrates und Plato. Die Badische Schule der Neukantianer hat diese Verwechslung dadurch noch stärker betont, daß sie die Wertkategorie in die Logik, die Erkenntnistheorie und schließlich in die allgemeine Weltanschauung eingeführt hat. Daher kann die Lehre der Badischen Schule eine „Theologie des Wertes“ genannt werden.

Die Analyse der Wertkategorie ist eine unbestreitbar notwendige Sache; denn die Wertkategorie ist in unserem täglichen Leben, im Gemeinschaftsleben ständig gegenwärtig. Der Aufbau der neuen Welt des Sozialismus schließt gerade eine dauernde Förderung jener Werte, Zwecke und Prinzipien in sich, die der Arbeiterklasse als Wegweiser dienen, und zugleich umschließt er eine fortwährende Bekämpfung und Ablehnung derjenigen „Werte“, von denen sich die kapitalistische Welt leiten ließ und noch leiten läßt. In der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus begegnet man unzähligen konkreten Anwendungen des Wertproblems, angefangen vom Problem der Kader in allen Bereichen des Gemeinschaftslebens bis zum Problem der Neubetrachtung der nationalen Kultur. Die praktische Bedeutung des Problems des sittlichen Wertes fällt auch in der eigentlichen politischen Sphäre stark ins Auge: Gewisse Abirrungen und falsche

* Originalbeitrag für die DZfPh.

Haltungen in der Art der Utopisten oder der Linksabweichler, gewisse Schwächen und Kompromisse, die den Einfluß der bürgerlichen und kleinbürgerlichen Ideologie widerspiegeln, können aus einem mangelnden Verständnis für die Dialektik der Werte, für die Funktion und die dialektische Natur der sittlichen und der geistigen Werte im allgemeinen herrühren. Sehr häufig begegnet man dem Phänomen der subjektivistischen oder utopischen Interpretation der Werte, und wenn dieser eine ungenügende sittliche und politische Stärke zugrunde liegt, so kann sie zu Erscheinungen der Unzufriedenheit und zum Übertreiben der Schwächen und der Fehler, die im Aufbau des Sozialismus vorkommen, führen. Die Revisionisten und die bürgerlichen Ideologen, die die Tätigkeit der kommunistischen und Arbeiterparteien kritisieren und verleumden, rechnen stark auf diese Bekundungen mangelnden Verständnisses für die Dialektik der Werte, für die Beziehung zwischen Wert und Notwendigkeit, zwischen dem Gedachten und dem Wirklichen. Es ist klar, daß die Wertkategorie für uns ebenso wichtig ist wie die Kategorien der Form und des Inhalts, des Widerspruchs usw. In einer Epoche, in der zwei Weltanschauungen, zwei Ideologien heftig zusammenprallen, unter Verhältnissen, in denen die bürgerlichen Ideologen verzweifelte Anstrengungen machen, um ihre Lebensprinzipien als höchste und ewige Werte hinzustellen, müssen die Marxisten kraftvoll und deutlich die Werte betonen, an die sie glauben, die Werte des Sozialismus.

Eine der charakteristischen Erscheinungen, einer der charakteristischen Züge der sozialistischen Moral ist das Pflichtgefühl. Das Pflichtbewußtsein offenbart sich als ein starker Zug des neuen Menschen, des sozialistischen Ethos, auf allen Gebieten des Gemeinschaftslebens: in der politischen Arbeit, in den Arbeitsbeziehungen, bei den literarischen Helden usw. Es liegt klar zutage, daß der Wesenszug der Pflicht im Gegensatz zum bürgerlichen und kleinbürgerlichen Amoralismus mit allen seinen Bekundungen des sittlichen Libertinismus und des ethischen Subjektivismus steht, der von „Lebensphilosophen“ zur Theorie erhoben oder in der Literatur von André Gide und anderen Exponenten des Amoralismus oder Existentialismus dargestellt wird.

Die Herausarbeitung des Pflichtbewußtseins in der sozialistischen Moral ist eine unbestreitbare praktische und theoretische Notwendigkeit. Aber eine der fruchtbarsten Lehren, die wir aus der Tätigkeit und den Werken des großen Pädagogen und Ethikers Makarenko ziehen müssen, ist die, daß die Pflicht mit dem sittlichen Wert verknüpft ist, daß das Bewußtsein des neuen Menschen unseren Vorschriften und Grundsätzen gegenüber nicht nur das Gefühl der Pflicht empfindet, sondern auch Gefühle des Wunsches, der Bewunderung, der Freude und der sittlichen Befriedigung. Die sittlichen Grundsätze sind zugleich maßgebend und schön; die Charakterisierung der sittlichen Werte als schön wurde zutreffenderweise schon in der Ethik der Antike vorgenommen. Die Tatsache, daß die sittlichen Vorschriften uns als verpflichtend auferlegt werden, ihr zwingender (imperativer) Aspekt, den zu unterstreichen ein historisches Verdienst Kants war, darf ihren Wertaspekt nicht verdunkeln.

Zahlreiche idealistische philosophische Strömungen des 19. und 20. Jahrhunderts, von denen manche sich auch jetzt noch weiterentwickeln, haben die Wertkategorie entstellt: die Brentano-Schule, die Badische Schule der Neukantianer, die Schule der Phänomenologen, Rehmke und seine Jünger, der amerikanische Pragmatismus und Personalismus, der französische Spiritualismus.

manche Existentialisten wie Le Senne usw. Die große Anzahl von Schulen und Strömungen, die sich bemüht haben und sich noch weiter bemühen, die Wertkategorie zu ihrem Monopol zu erheben, sie in ihre idealistischen, metaphysischen, mystischen Anschauungen einzubeziehen, zeigt uns, wie wichtig den bürgerlichen Philosophen die propagandistische Notwendigkeit erscheint, sich als die einzigen Besitzer dieser Kategorie hinzustellen. Die zahlreichen Arbeiten, die über diese Probleme in den kapitalistischen Ländern erscheinen, zeigen ebenfalls, daß die bürgerlichen Ideologen nur allzu gut wissen, daß dies ein Problem ist, demgegenüber der Intellektuelle der kapitalistischen Länder außerordentlich empfindlich ist. Außerdem darf nicht vergessen werden, daß die meisten idealistischen Werttheorien den religiösen Werten einen wichtigen Platz einräumen und daß sie dadurch einen tiefen Einfluß auf die Massen ausüben.

Viele Intellektuelle aus den kapitalistischen Ländern und sogar manche aus den Ländern der Volksdemokratie stehen unter dem Einfluß der antisozialistischen Propaganda. Ein sehr oft behandeltes Thema der Feinde des Marxismus ist jenes, daß im Sozialismus die geistigen Bestrebungen den materiellen Interessen, insbesondere der wirtschaftlichen Entwicklung, untergeordnet würden. So behaupten zum Beispiel der westdeutsche Neothomist Jakob Hommes und der französische katholische Soziologe Pierre Bigault in Arbeiten, die im Laufe der letzten Jahre erschienen sind, daß es für Kommunisten nichts anderes als das Gesetz der „Industrialisierung um der Industrialisierung willen“ gibt.

Bekanntlich verwirft der Marxismus eine wirtschaftsgebundene ethische Politik auf das entschiedenste. Im Sozialismus ist die wirtschaftliche Produktion kein Selbstzweck. Das brennende Interesse der Werktätigen des sozialistischen Lagers an der Hebung der Arbeitsproduktivität ist etwas ganz anderes als die Jagd der Kapitalisten nach Produktion und Profit. Der wirtschaftliche Aufbau ist die Grundlage, aber nur die Grundlage für den Aufbau des Sozialismus. Der wirtschaftliche Wettbewerb zwischen dem sozialistischen und dem kapitalistischen Lager hat für uns gerade deshalb Sinn, weil wir wissen, daß es sich hierbei nicht um einen Wettbewerb zwischen irgendwelchen zwei Produzenten handelt, sondern daß einer von ihnen — der Sozialismus — die wirtschaftliche Produktion der körperlichen und geistigen Entwicklung der Werktätigen unterordnet. Die marxistische Ethik stellt tatsächlich eine Verbindung zwischen Werten und Notwendigkeit her, aber diese Kategorie hat einen Inhalt, der den pragmatistischen Begriff der „Nützlichkeit“ ganz entschieden überschreitet.

Die politischen und geistigen Notwendigkeiten der Arbeitermassen haben mit der Nützlichkeitslehre von Bentham oder dem Pragmatismus von James und Dewey nichts gemein. Sicherlich bestehen auch in den sozialistischen Ländern noch genügend Irrtümer in bezug auf das Verhältnis zwischen Nützlichkeit, Notwendigkeit und Wert. Es sind also alle Gründe dafür gegeben, dem Wertproblem im allgemeinen Rahmen des Problems der dialektischen Kategorien den ihm gebührenden Platz einzuräumen. Diese Analyse muß, wie wir glauben, mit einer Kritik der idealistischen Auffassungen vom ethischen Wert beginnen.

Die idealistischen Wertauffassungen können in zwei Arten eingeteilt werden: die subjektiv-idealistischen (psychologisch-orientierten) und die objektiv-idealistischen (apriorischen, autonomistischen usw.). Die subjektiven Idealisten sind der Meinung, daß die ethischen Werte vom Bewußtsein und den Wünschen des Menschen abhängen sowie davon, daß der Mensch eine Beziehung zwischen be-

stimmten Dingen, Gütern, Werten und seinem Bewußtsein herstellt. So meint Döring, daß das Vorhandensein eines Wertes nur durch das Gefühl des Vergnügens, das das erwünschte Gut hervorruft, bestätigt werden kann. Andere sind der Ansicht, daß der Wert nur die Beziehung zwischen einem Gut und dem Subjekt ist, das dieses Gut begehrt (Ehrenfels, Lalande). Die subjektiven Idealisten leugnen also das objektive Vorhandensein des Wertes, seine Unabhängigkeit vom individuellen Bewußtsein, vom Gefühl des Wunsches oder vom Vergnügen über die Befriedigung des Wunsches nach Gütern. Ein sehr charakteristischer Ausdruck für die theoretische Sublimierung des Privateigentums findet sich bei Müller-Freienfels, der den Wert durch das Prisma des Besitzgefühles definiert. Diesem Individualisten zufolge gibt es Werte nur in dem Maße, in dem die Persönlichkeit sie ins Leben ruft.

Die objektiven Idealisten verfahren mit den Werten ebenso, wie sie mit den Ideen verfahren: Sie stellen die Beziehung zwischen Wirklichkeit und Werten auf den Kopf. Sie greifen auf die alte These Platos zurück, nach der Werte und Ideen vor der Wirklichkeit (vor den Menschen, vor der Gesellschaft) oder *a priori* bestehen, und so haben sich die objektiven Idealisten bemüht und bemühen sich noch weiterhin, ein „Reich der Werte“, von dem als erster Lotze spricht, ein „System der Werte“ (Rickert) oder ein „Gebiet der Werte“ (Phänomenologen) aufzubauen. Nach den objektiven Idealisten wären die Werte statische, unveränderliche, ewige Gegebenheiten, unabhängig von der Gesellschaft, vom Menschen und von der Geschichte. Es ist klar, daß die Anstrengung der objektiven Idealisten, eine Welt der Werte zu schaffen, von der die Wirklichkeit abhängt, eine Welt der Gegebenheiten, die sich den historischen Veränderungen und dem Klassenkampf entgegenstellt oder darübersteht, eine der Formen des Kampfes gegen den Marxismus ist, der den relativen, geschichtlichen Klassencharakter aller Ideologien und der in ihnen enthaltenen Werte, soweit sie vor dem Aufbau der kommunistischen Gesellschaft galten, verfocht. Die objektiven Idealisten betrachten es als ihr großes Verdienst, den psychologischen und geschichtlichen Relativismus zu bekämpfen und sich als die einzigen Verteidiger und Retter der Werte hinzustellen. Eine derartige „Verteidigung der Werte“ ist jedoch verächtlich, denn aus den verschiedenen Werttafeln, die die bürgerlichen Philosophen von Nietzsche bis zu den amerikanischen Personalisten herausgegeben haben, geht sehr klar hervor, daß es sich dabei nur um eine Apologie der individualistischen Werte, der Werte der bürgerlichen Gesellschaft handelt.

Der Marxismus, der die idealistisch-objektiven Wertauffassungen ablehnt, verzichtet nicht im geringsten auf die Idee vom *sozial-objektiven* Charakter der ethischen und der geistigen Werte im allgemeinen. Der Marxismus verwirft den Relativismus und Skeptizismus in bezug auf das Wertproblem und verteidigt die Objektivität der Wertnormen; denn die Arbeiterklasse glaubt fest an den objektiven Charakter ihrer ethischen Grundsätze und Werte. Die Tatsache, daß diese Werte im Bewußtsein der Arbeiterklasse in einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt aufgetaucht sind, in dem Zeitpunkt nämlich, in dem der Antagonismus zwischen Proletariat und Bürgertum sich herausbildete, beeinträchtigt die Objektivität der ethischen Werte durchaus nicht. Diese Werte sind, obgleich sie geschichtlich relativ, das heißt von bestimmten geschichtlichen Bedingungen veranlaßt sind, *objektiv* — und das ist das Wesentliche. Im „Anti-Dühring“ hat Engels die dialektische Beziehung zwischen Relativität und Objektivität der

Wahrheit in klassischer Weise demonstriert. Diese Demonstration gilt im wesentlichen auch für die Werte; die geschichtliche Relativität der ethischen Werte macht ihre Objektivität ebensowenig zunichte wie die der theoretischen Wahrheiten. So wie eine wissenschaftliche Theorie die objektive Wirklichkeit widerspiegelt ungeachtet der Tatsache, daß sie späteren Korrekturen ausgesetzt sein kann, ebenso zwingen sich die ethischen Werte dem moralischen Bewußtsein als schön, als objektiv und bindend auf, obgleich sie keine ewige Dauer haben. Die Geschichte der Ethik bestätigt ganz eindeutig den relativen geschichtlichen Charakter der ethischen Werte, aber nicht im Sinne des bürgerlichen Relativismus und Soziologismus. Die bürgerlichen Soziologen sprechen von einer unendlichen Vielfalt moralischer Werte, die von den unbedeutendsten Veränderungen der Epoche oder des Gebietes bestimmt werden. Wie schon erwähnt, hat Lévy-Bruhl versucht, die Zunichtemachung der ethischen Werte und Vorschriften, die Umgestaltung der Vorschriften zu „Sitten“ und die der Ethik zur „Sittenlehre“ auf eine theoretische Grundlage zu stellen. Unter dem Vorwande, daß er sich streng und ausschließlich nach der Analyse der „moralischen Handlungen“ (Bayet) richtet, umgeht dieser soziologische Positivismus ganz offenbar die Grundtatsache, daß jede Moral eine Klassenmoral ist.

Die marxistische Auffassung von der klassenmäßigen Objektivität und Relativität der Werte hat mit dem Relativismus und dem Positivismus der bürgerlichen Soziologie nichts gemein. Vor allem muß unserer Meinung nach betont werden, daß die marxistisch-geschichtliche Erklärung der Werte nicht im geringsten besagt, daß die Werte der sozialistischen Moral geschichtlich relativ wären und daß nach ihnen noch andere, zur Zeit unbekannte Werte folgen würden. Die bürgerlichen Soziologen wie Durkheim und Lévy-Bruhl hatten keinerlei genaue ethische Perspektive, sie konnten nicht sagen, wie die Moral der Zukunft beschaffen sein wird. Sie versteckten sich hinter der positivistischen „Objektivität“ und behaupteten, daß ein Wissenschaftler nur moralische Tatsachen der Vergangenheit und Gegenwart feststellen könne, daß er aber nicht das Recht habe, über Moralprobleme seine Meinung abzugeben, und daß er nicht die Überlegenheit einer bestimmten Moral verkünden könne.

Diese angeblich „wissenschaftliche“ Haltung verrät jedoch die Richtungslosigkeit, den mangelnden Mut und die mangelnde Perspektive der bürgerlichen Ideologen. Die Marxisten wissen schon seit einem Jahrhundert, welches die höchste Moral ist, mit der die moralische Entwicklung der Menschheit abschließt. Es bestehen zwar manche Unterschiede zwischen den Gegenständen der Moral des Proletariats von vor hundert Jahren, des Proletariats der kapitalistischen Länder von heute einerseits und der Moral in den Ländern, in denen der Sozialismus aufgebaut wird, oder der Moral des Übergangs vom Sozialismus zum Kommunismus andererseits; und die eigentliche kommunistische Moral befindet sich zwar in einem Entwicklungsprozeß, aber die Unterschiede zwischen der einen und der anderen Moral beschränken sich lediglich auf die Tatsache, daß auf Grund der objektiv-geschichtlichen Bedingungen manche Werte als dringender angesehen werden. Diese Unterschiede berühren nicht das Wesentliche und können keinesfalls der relativistischen Theorie als Stütze dienen.

Wir lehnen den bürgerlichen soziologischen Relativismus nicht nur deshalb ab, weil wir die sozialistische Moral in ihren verschiedenen Phasen als die *Endmoral* der Menschheit betrachten, sondern auch weil wir von der Gesellschafts-

ordnung in der primitiven Gemeinde bis zur kommunistischen Moral eine *Kontinuität* gewisser grundlegender Wesenszüge oder ethischer Werte feststellen. Von der Moral der Solidarität und der gegenseitigen Hilfe in der primitiven Gemeinde bis zum Grundsatz des Kollektivismus in der kommunistischen Ethik besteht sicherlich eine riesige geschichtliche Entfernung, darin vergegenwärtigt sich der moralische *Fortschritt*, den die Massen in der Weltgeschichte verwirklicht haben. Besteht aber etwa keine Kontinuität zwischen der Moral der primitiven Gemeinde und der kommunistischen Moral, trotz aller riesenhaften qualitativen Unterschiede, die zwischen dem Anfang und dem Gipfel der Entwicklung der Gesellschaft vorhanden sind? Wenn wir die grundlegenden qualitativen Unterschiede zwischen der einen und der anderen Moral hervorheben, die sich an den beiden am weitesten voneinander entfernten Punkten der Geschichte befinden, dürfen wir nicht vergessen, daß in der ganzen Geschichte der Gesellschaft, die von der primitiven Gemeinde bis zum sozialistischen Staat reicht, die Moral der *unterdrückten Massen* die Kontinuität dargestellt hat. Der Begriff des moralischen Fortschritts hätte gar keinen Sinn, wenn wir von diesem Phänomen der Kontinuität, von der Verbindung zwischen der Moral der primitiven Gemeinde, der Moral der unterdrückten Massen in den auf Klassen begründeten Gesellschaftsordnungen und der Moral der Arbeiterklasse absehen würden. Der Begriff des moralischen Fortschritts erweist sich als zu Recht bestehend eben durch die geschichtliche Kontinuität gewisser Werte, wie es z. B. die Gerechtigkeit, die Arbeit und der Kampf für diese Werte ist.

Lenin hat gezeigt, daß trotz der ersten Grenzen, die für die bäuerliche Ideologie spezifisch sind, in der Moral der Volksmassen die Voraussetzungen für die sozialistische Umgestaltung des Bewußtseins vorhanden sind; denn diese Massen erweisen sich (auf Grund ihrer objektiven Lage als unterdrückte Massen) im Laufe der Geschichte der Klassengesellschaft bis zum Erscheinen des Proletariats als die einzigen Hüter der moralischen Werte, und nach dem Erscheinen des Proletariats stehen sie neben ihm. Die schweren Lebensbedingungen und der Klassenkampf lösen in der Moral der Massen die positiven Tendenzen zum Protest und zur Überwindung der Gewaltherrschaft und der Willkür aus, stimulieren die ganze Skala ethischer Eigenschaften wie z. B. Energie, Optimismus, Mut, Würde und Solidarität zwischen den Unterdrückten.

Dieser Schatz an moralischen Eigenschaften wird im politischen Kampf und beim Aufbau des Sozialismus durch das Proletariat verarbeitet, umgestaltet und wissenschaftlich erfaßt. Es gibt demnach Werte, die in einem gewissen Sinne dauernd erhalten bleiben, weil sie von den komplexen Notwendigkeiten der Massen bestimmt sind. Es gibt auch Werte, die ausschließlich in der sozialistischen Moral auftreten konnten. Es ist klar, daß auch diejenigen Werte, die wir „bleibende Werte“ nennen könnten, häufig ihren Inhalt oder ihre Verbindung mit anderen Werten, ihren Platz auf der Tafel der Werte verändert haben. Von der Moral der primitiven Gemeinde bis zur Moral der Arbeiterklasse haben die ethischen Werte der Arbeit, der Gerechtigkeit und der Solidarität eine gewaltige Umgestaltung durchgemacht. Sie sind zu bewußt erstrebt und erreichten Werten geworden und haben einen Wirklichkeitsbereich erlangt, dessen Breite und Höhe die für die primitive Moral bezeichnende Beschränkung überwindet (man denke nur an den Haß des primitiven Menschen denen gegenüber, die nicht zu seinem Familienverband oder zu seinem Stamm gehörten, einer-

seits und an den proletarischen Internationalismus andererseits). Gleichzeitig ist die Werttafel des Proletariats um neue Werte bereichert worden, die weder der primitive Familienverband noch die Armen und die Sklaven der auf Sklaverei aufgebauten Gesellschaftsordnung, noch die Bauern der feudalen und der kapitalistischen Gesellschaft kannten. Denken wir dabei zum Beispiel an das Arbeitsheldentum, einen ganz neuen ethischen Wert, dessen Auftauchen innerhalb der sozialistischen Gesellschaft meisterhaft von Lenin beschrieben wurde, als er die ersten kommunistischen „Subbotniki“ (Sonnabende) analysierte.

Die marxistische Wertauffassung betont also den Klassencharakter und mithin die Relativität der Werte, ihre Verbindung mit den — wirtschaftlichen, politischen und geistigen — Lebensnotwendigkeiten der Massen, aber sie verwirft die Idee einer unbedingten Relativität, einer unendlichen Vielfalt der ethischen Vorschriften. Die kommunistische Moral schließt die moralische Entwicklung der Gesellschaft ab, indem sie alle vorangegangenen positiven Werte auf eine höhere Stufe erhebt und ihnen die Kenntnis der objektiven sozialen Gesetze zugrunde legt.

Unsere Ethik beschränkt sich nicht auf die schematische Verwirklichung der historischen Notwendigkeit, sondern sie ist die dialektische Verwirklichung der Werte durch Notwendigkeit und der Notwendigkeit durch Werte. Der politische Kampf ist nicht nur Endzweck, sondern Mittel und Weg zu einer neuen Welt der Werte. Und aus diesem Kampf, der die Verwirklichung der Notwendigkeit veranschaulicht, erhebt sich eine Gruppe von Werten, die für unsere Epoche spezifisch sind: die so seltene Einheit von Erkenntnis und Handlung, Kraft und Hingabe, Geistesklarheit und Opferbereitschaft, äußerste Entpersönlichung und warme Kameradschaft, Verstärkung der persönlichen Wesenszüge, die Entwicklung der Persönlichkeit und die Gemeinschaft in Kampf und Freude der Kollektivität. Die neue Ethik ist die Ethik des Handelns, aber sie unterscheidet sich vom faschistischen Amoralismus, der auch „Handeln“ ist, gerade *dadurch, daß die Verwirklichung der Notwendigkeit in ständiger Beziehung zu den Werten steht.*

Wenn wir von der materialistisch-geschichtlichen Erklärung der moralischen und religiösen Ideale ausgehen, dann können wir in die Geschichte der Ethik eine wissenschaftliche Strenge einführen. Bis heute gab es nur eine *idealistische Geschichte* der Moral. Die Historiker der Ethik waren der Überzeugung, daß die moralischen Ideale von *Ideen* bestimmt sind, nicht von wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen, die in den Menschen Bedürfnisse und Bestrebungen, Leidenschaften, Feindschaften und Antriebe erwecken. Platos ethisches System wurde durch Platos *Philosophie* erklärt, anstatt daß die idealistische platonische Philosophie durch die politischen und ethischen Forderungen der Aristokratie von Athen erklärt worden wären. Eine historisch-materialistische Geschichte der Moral würde die soziale und geschichtliche Bedingtheit aller Arten der ethischen Ideale vor Augen führen und endgültig die Illusion zunichte machen, daß die Menschen ihr moralisches Ideal „wählen“ könnten. Die ethischen Werte haben sich den Menschen nicht nur wie eine Luxuszugabe zum Leben aufgedrängt, sondern sie wurden leidenschaftlich erstrebt, weil sie erstrebt werden *mußten*. Die ethischen Werte sind notwendige und „bestimmte“ Werte, weil sie von der geschichtlichen Notwendigkeit, von Klassennotwendigkeiten auferlegt werden.

Eine derartige Auffassung von den tiefen, festumrissenen Gründen der Moral ist das genaue Gegenteil jener Sorte des soziologischen „Relativismus“, der sich

mit der oberflächlichen Behauptung begnügt, daß es keine Moral gibt, sondern nur Sitten, und daß die Sitten nach Zeit und Ort wechseln. Dort, wo dieser Relativismus nur den kaleidoskopartigen Aspekt, die bunte Aufeinanderfolge von „Sitten“ sieht, muß *die wissenschaftliche Erklärung* der notwendigen Beziehungen zwischen dem materiellen Leben und dem moralischen Leben der Menschen eingeführt werden. Diese Beziehungen können nicht durch die berühmte Universalformel der bürgerlichen Soziologen, die vage und unbrauchbare Formel: „Alles hängt von der Gesellschaft ab“, erklärt werden.

Auf den ersten Blick könnte es den Anschein erwecken, als ob die soziologische Auffassung der französischen Schule (Durkheim, Lévy-Bruhl, Bouglé, Bayet, Gurvitch) der marxistischen Auffassung der Werte und der Moral im allgemeinen am nächsten käme. Denn tatsächlich: Die französische soziologische Schule stellt sich in Gegensatz zu der autonomistischen, der A-priori-Auffassung von den Werten, zu den Spekulationen über den ewigen und transzendenten Charakter der ethischen Grundsätze. Durkheim übt Kritik an der Auffassung, nach der jedes Individuum sich eine eigene Moral schaffen könnte, indem er zeigt, daß auf dem Gebiete der Moral, des Rechts, der Religion die kollektiven Vorstellungen vorherrschend sind. (Nebenbei bemerkt wurde diese These schon von Hegel im Rahmen seiner Theorie über den „objektiven Geist“ verfochten.) Im Gegensatz zu den Autonomisten haben Durkheim und seine Schule erklärt, daß die Gesellschaft „der Zweck und die Quelle der Moral“¹ ist, daß „die von den Völkern zur Anwendung gebrachten Moralsysteme von der sozialen Organisation dieser Völker abhängen...“ und daß „... in großen Zügen jede Gesellschaft die Moral hat, die sie braucht...“²

Diese soziologischen Definitionen und Formeln erscheinen uns deshalb als der marxistischen Auffassung nahestehend, weil auch sie jene idealistisch-subjektiven und autonomistischen Haltungen bekämpfen, die der Marxismus kritisiert. Aber gerade aus diesem Grunde müssen wir die bürgerliche französische Soziologie einer besonders aufmerksamen Kritik unterziehen und zeigen, daß die „Annäherung“ dieser Schule an uns nur eine scheinbare ist, daß die Kritik, die sie am subjektiven Idealismus und an den Autonomisten übt, ebenfalls aus einer idealistischen Haltung erfolgt und daß die Interpretation, die sie der Moral zuteil werden läßt, schließlich ihren Klassencharakter enthüllt.

Wenn Durkheim die These von der unaufhörlichen Veränderung der Sitten als selbstverständlich betrachtet oder wenn Bouglé ein Buch mit dem Titel „Die Entwicklung der Werte“ geschrieben hat, so können diese Tatsachen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die französische bürgerliche Soziologie objektivistisch, formalistisch und idealistisch beschaffen ist und eine beständige Tendenz hat, den Klassencharakter der Moral zu verheimlichen. Wie Durkheim häufig geäußert hat, und wie auch Bouglé selbst im Vorwort zu dem nachgelassenen Werk „Soziologie und Philosophie“ betont, war Durkheim ein Gegner der materialistischen Soziologie. Durkheim hat eine idealistische Definition der Gesellschaft gegeben, wenn er meinte, daß „sie vor allem eine Gesamtheit von Ideen ist“ und daß die Soziologie „eine Meinungsforschung“ wäre.³

Obleich Durkheim die Moral in demokratischem Sinne charakterisiert, wenn er behauptet, daß sie „... erst zugleich mit der Uneigennützigkeit, mit der Er-

¹ Emile Durkheim: *Sociologie et philosophie*. Paris 1924. S. 85

² Ebenda: S. 81

³ Vgl. ebenda: S. IX

gebenheit beginnt...“⁴, und obgleich er die Unterordnung des Individuums unter die Kollektivität als einen grundlegenden Wesenszug analysiert, verliert doch diese Definition jeden Wert, weil Durkheim den notwendigen Begriff *Klasse* überall durch Begriffe wie „Gruppe“ oder „Gesellschaft“ ersetzt, die den Gegensatz zwischen den materiellen, politischen und ideologischen Interessen der Klassen und deren Aufeinanderprallen vertuschen, die also den Klassenkampf verbergen.

Wie selbst Gurvitch nachgewiesen hat, war Durkheim der Meinung, daß aus der Erforschung der moralischen Realität, der moralischen *Handlungen* auch die moralischen *Grundsätze* abgeleitet werden können⁵. Aber da die bürgerliche soziologische Auffassung von der moralischen Realität objektivistisch, formalistisch, vom Zaudern und von der typisch kleinbürgerlichen Unentschlossenheit tief durchdrungen ist, so war es natürlich, daß sie zu keiner klaren und entschlossenen Haltung hinsichtlich der ethischen Grundsätze und Werte führen konnte. Solange nicht klar ausgesprochen wird, *welcher* Gesellschaft das Individuum sich hingeben soll, solange nicht fest umrissen wird, welche Gesellschaft die Bezeichnung der „höheren moralischen Macht“ verdient usw., solange kann der Faschismus die vagen Begriffe der Unterordnung des Individuums unter die Gesellschaft einwandfrei benützen — was er auch getan hat. Es ist vergebens, dann noch eine — prinzipiell richtige — Theorie von der Abhängigkeit des Ideals von der sozialen Realität zu entwerfen und — wiederum richtig — das Phänomen des Hinauswachsens über sich selbst, der Überschreitung der individuellen Realität zugunsten der sozialen Ideale zu verkünden — wenn der *Inhalt* dieser sozialen Ideale nicht konkret präzisiert wird. Denn die imperialistischen Ideologen scheuen sich nicht im geringsten davor, von sozialen „Idealen“, von „Humanismus“ und „Werten“ *im allgemeinen* große Töne anzustimmen. Durkheim wollte nicht Stellung nehmen: Zwischen Sozialismus und Mystizismus sieht er zum Beispiel keinen wesentlichen Unterschied, beide sind für ihn moralische „Strömungen“ oder „Tatsachen“, die der Soziologe und Moralforscher „objektiv“ studieren muß. Völlig bezeichnend für diesen typischen Repräsentanten des bürgerlichen Objektivismus ist die Gleichstellung, die er zwischen Konformismus und Rebellion vollzieht. In „Sociologie et philosophie“ lesen wir: „Der Grundsatz der Rebellion ist also selbst identisch mit dem Grundsatz des Konformismus.“⁶ Weder Durkheim noch seine Jünger waren imstande, die klassenmäßigen Schranken der bürgerlichen Ideologie zu überschreiten. Sie konnten sich eine der kapitalistischen Ordnung übergeordnete Gesellschaft nicht vorstellen. Alle Thesen über die Stärke der sozialen Einordnung, über den verpflichtenden Charakter des moralischen Gesetzes, über die Verknüpfung von Unumgänglichkeit und „Erwünschtheit“, als die Durkheim die moralischen Gesetze charakterisiert, alle diese Thesen führen letztlich zur Annahme und Heiligsprechung der bestehenden bürgerlichen Moral. Wir sagen „Heiligsprechung“, weil Durkheim selbst vom „heiligen“ Charakter jeder Moral gesprochen hat: „Die Moral wäre keine Moral mehr, wenn sie nichts Religiöses mehr hätte.“⁷

Wenn die Durkheim-Schule deshalb überprüft und bekämpft werden muß, weil sie fälschlich den Eindruck einer Annäherung an die marxistische Auf-

⁴ Ebenda: S. 75

⁶ Emile Durkheim: A. a. O. S. 95

⁵ Georges Gurvitch: Essais de sociologie. S. 280

⁷ Ebenda: S. 101

fassung erweckt, so muß die Wertethik überprüft und bekämpft werden, weil sie die einflußreichste Haltung innerhalb der zeitgenössischen bürgerlichen Ethik repräsentiert. Die phänomenologische Wertethik ist eine idealistische Ethik: Als ethisches Problem sieht und erkennt sie nur die Schilderung und die Verherrlichung der Werte. Alles was Krise, Konflikt, Leiden und Kampf zur Rettung des nackten Daseins bedeutet, das liegt ihr fern oder geht ihr völlig ab. Die Wertethik führt das Treibhausleben von Luxusgewächsen. Der rauhe Kampf zur Rettung des Lebens, das Recht der Vielen auf Leben konnte sie nicht interessieren. Die Wertethik hat die Tatsache außer acht gelassen, daß das ethische Problem der großen Masse sich in der modernen Epoche als soziales und politisches Problem darstellt. Sie ist in der abstrakten Sphäre des „rein“ geistigen Lebens verblieben und isoliert das Problem der Werte und der ethischen Verwirklichung von dem Problem der politischen Rettung des Daseins der Masse und des Daseins der Kultur. Durch die Einnahme einer solchen aristokratischen und individualistischen Haltung hat die Wertethik zur egoistischen Pflege der „Persönlichkeit“, die sich vom Strudel des politischen Lebens zurückhält, angeregt. Erst der zweite Weltkrieg, der den Kampf auf Leben und Tod zwischen Faschismus und Antifaschismus zur härtesten Wirklichkeit machte, hat auch die Egoisten wachgerüttelt; denn er hat sie gezwungen — wenn nicht durch Einsicht, so wenigstens durch das Erleben — zu erkennen, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens nicht mehr auf das Wertproblem beschränkt werden kann.

Im Gegensatz zur überholten Ethik der individualistischen Kultur muß die neue Ethik die Reflexion des neuen Menschen über seine Epoche sein. Wir müssen der Wertethik den unverdienten Glorienschein entreißen, mit dem sie sich selbstgefällig umgeben hat. Der Mensch der Vergangenheit stellte sich vor, daß es nichts Bewundernswerteres geben könnte, als sich selbst im Genießen der Werte zu betrachten. André Gide stellte seinem „Immoralisten“ folgende bezeichnende Worte als Leitgedanken voran: „Je te loue, o mon Dieu, de ce que tu m'as fait si admirable“.

Die Wertethik hat den Menschen im schlechten Sinne des Wortes idealisiert. Sie hat ihn zu dem Glauben gebracht, daß es nichts Höheres als das individualistische ethische Genießen gibt und daß der Durst nach Werten mit dem Durchleben des sozialen Kampfes unvereinbar ist. Aus dieser ethischen Einstellung ist auch die *monistische* Theorie der Wertethik hervorgegangen.

Die Wertethik ist ein *axiologischer Monismus*; denn sie führt die Dialektik von Wert und Notwendigkeit auf den Wert als *einzigen* und höchsten Begriff zurück. Die *individualistische moralische Haltung*, die den *Desideraten der Massen gegenüber gleichgültig oder feindselig ist*, wird durch eine *metaphysische Entstellung der Dialektik des ethischen Phänomens theoretisch ergänzt*. Die enge, beschränkte „Praxis“ ergibt auch eine falsche, unwirksame Theorie, die von der sozialen Entwicklung und von der Genesis des neuen Menschen, des sozialistischen Ethos widerlegt und überholt ist. Dieser neue Mensch glaubt nicht mehr daran, daß zwischen Werten und Notwendigkeit ein strenger Gegensatz als unvermeidliche Alternative besteht. In der Wertethik als der Moral einer sozialen Gruppe, die die sozialen Widersprüche nicht sehen wollte, war die Notwendigkeit (als Ausdruck materieller, politischer Bedürfnisse) ein abgeschaffter Begriff, der auf die idealen Werte einen Schatten geworfen hätte. Der neue Mensch hat mit diesem „Idealismus“, der vom sozialen Egoismus ge-

prägt ist, Schluß gemacht. Das Phänomen der Notwendigkeit, der Kampf zur Rettung der Kollektivität, bestimmt uns dazu, eine bewußte Ethik einzusetzen. Wir sind uns dessen bewußt, daß die ethische Verwirklichung für uns nur noch die Notwendigkeit zum Mittelpunkt haben kann, daß die Verwirklichung der geistigen Werte für uns vom Problem des Aufbaus des Sozialismus abhängt, daß die Werte nicht mehr von der Notwendigkeit losgelöst verwirklicht werden können, sondern nur durch die Notwendigkeit. Das ethische Phänomen kann nicht monistisch axiologisch entstellt werden, sondern muß in der dialektischen Dualität der Begriffe Wert und Notwendigkeit erfaßt werden, die sich gegenseitig bedingen und deren Mischung den Sinn des Lebens des neuen Menschen symbolisiert.

Eine der bedeutendsten philosophischen Strömungen vom Ende des 19. und vom Anfang unseres Jahrhunderts war die „Wertphilosophie“ der Badischen Neukantianer. Diese Schule beschränkte sich nicht darauf, die Kulturphänomene durch den Begriff des Wertes zu erklären, sondern sie trachtete danach, das ganze Dasein durch das Prisma der Werte zu erklären. Für diese Philosophie war aus dem Wert ein Obsessionsbegriff geworden. In ihrer Polemik mit den „Lebensphilosophen“ (einer Art „Vitalismus“ à la Nietzsche) hat sich ihre Unfähigkeit erwiesen, die Sphären des Begriffes „Notwendigkeit“ zu erfassen. Die Kritik der Neukantianer am Vitalismus wollte demonstrieren, daß in der Ethik der Mensch sich nicht das Leben selbst zum Lebenszweck setzen könne. Der Mensch konnte nicht nach etwas streben, was schon „gegeben“ ist, — und da das Leben „gegeben“ ist, hätte eine „Lebensethik“ keinen Sinn.

Die Vertreter der Wertphilosophie übersahen dabei die Tatsache, daß die Volksmassen erst ums Dasein kämpfen müssen und daß dieses Dasein für die meisten Menschen nicht im geringsten „gegeben“ und gesichert ist; dadurch verrieten sie ihre Unfähigkeit, angesichts des Wertes den *ethischen Sinn* des Begriffes Nützlichkeit zu erkennen. Durch ihre monistische und metaphysische Denkweise widerspiegelte die Wertphilosophie (die Badische Schule der Neukantianer), aber auch die phänomenologische Wertethik (Max Scheler, Hartmann) die aristokratische Einstellung den sozialen Massenproblemen gegenüber, die individualistische Einstellung des Ethos den Werten gegenüber. Das ethische Phänomen würde sich — nach ihrer Meinung — auf die *alleinige Beziehung* zwischen *Mensch* und *Werten* beschränken, die wie eine Brücke über dem Fluß des konkreten geschichtlichen Lebens aufgerichtet sei.

Es ist wahr, daß die phänomenologische Ethik den Kantschen ethischen Intellektualismus und Formalismus, der die affektiven, irrationalen Aspekte des konkreten ethischen Erlebens übersah, mit Erfolg angegriffen hat. (Das tat Scheler in seinem Werk: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 3. Auflage. 1927). Aber bei ihrem Kampfe gegen die Auswüchse des ethischen Rationalismus gelangte die phänomenologische Ethik dahin, *den Sinn des Erkennens* aus den Augen zu verlieren. Sie gelangte dahin, die Rolle der Erkenntnis in der ethischen Erweckung und Verwirklichung endgültig zu verdunkeln. Darüber hinaus illustriert die phänomenologische Ethik alle Mängel der sogenannten „eidetischen“ Methode, die sie anwendet, einer Methode, die die Momente des ethischen Phänomens „isoliert“ und „fixiert“ und auf diese Weise den dialektischen Charakter des ethischen Lebens entstellt und die Beziehungen

gegenseitiger Bedingtheit zwischen „menschlichen Umständen“ und „Werten“, zwischen sozialem Leben und Imperativ aufhebt.

Die Wertethik hat die geschichtliche Bedingtheit der Werte nicht beachtet; sie hat sich nicht die Frage vorgelegt, wie die Verschiedenheit der Werte im Laufe der Geschichte zu erklären ist. Mit anderen Worten, sie hat sich nicht gefragt, ob nicht etwa „Wert“ von der „geschichtlichen Notwendigkeit“ bestimmt wird, und sie ahnte überhaupt nichts von den vielfältigen Aspekten der dialektischen Beziehung zwischen Wert und „Notwendigkeit“. Für die Vertreter der Wertethik sind die Werte nur ideelle, von den geschichtlichen Zufälligkeiten losgelöste „Wesenheiten“. Die Idee des geschichtlichen „Wirksamseins“ der Werte, das von der Entwicklung der Gesellschaft und von den sozialen Widersprüchen veranlaßt wird, ist ihnen fremd. Der Mangel an geschichtlichem Sinn hatte zur Folge, daß die Wertethik nicht zu erkennen vermochte, wo die wirtschaftlichen und sozialen Wurzeln *ihrer eigenen Einstellung* wie auch der anderen ethischen Doktrinen oder Verhaltensweisen waren, die in der Geschichte der Moral zu verzeichnen sind.

Man hat gesagt, daß die Ethik Nietzsches und Schopenhauers, Schelers, Hartmanns, Kierkegaards, Sestovs usw. der rationalistischen Ethik Kants gegenüber *einen Anfang von konkreter Ethik* darstelle, die das Innenleben erforscht und seine Komplexität anerkennt. Aber diese konkrete Ethik bleibt eine individualistische Ethik, die nur von den Problemen des vom geschichtlichen und sozialen Leben isolierten Individuums besessen ist. Eine konkrete Ethik, die aus den konkreten Erfahrungen des Ethos gespeist wird, muß beide Ebenen umfassen: sowohl die subjektive wie auch die soziale. Die neue Ethik muß durch eine dialektische Einbeziehung von Wert und Notwendigkeit über die beschränkte Haltung des axiologischen Monismus hinausgelangen. Sie muß ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die Notwendigkeit als objektives Moment konzentrieren. Wir müssen uns dazu entschließen, mit dem Vorurteil der idealistischen Ethik abzurechnen, das in der modernen Philosophie durch Kants Einfluß um sich gegriffen hat und nach dem das ethische Ideal, der ethische Wert im Gegensatz zur Nützlichkeit stehen muß, die ja eine der Bedeutungen der Notwendigkeit ist. Die Wertethik kümmert sich nicht um die wirtschaftlichen Notwendigkeiten, um die Lebensprobleme der Arbeitermassen; daher betrachtet sie das Problem der Nützlichkeit voller Verachtung und prunkt mit Spiritualismus. Es ist natürlich, daß in der Ethik einer herrschenden Klasse wie der bürgerlichen die Probleme des Profits und der kapitalistischen Konkurrenz sorgfältig und schamhaft verborgen werden. In der Vergangenheit besaßen die Moralisten der herrschenden Klassen nicht diese Hemmung, die die Spiritualisten des 20. Jahrhunderts kennen. So ist bei Sokrates, wie Heinrich Maier schon längst nachgewiesen hat, das ethische Ideal mit der Nützlichkeit unlöslich verbunden. Bacon, Hobbes und die französischen Materialisten sprechen ebenfalls offen über die wirtschaftlichen und politischen Notwendigkeiten ihrer Klasse.

Sicherlich ist die ethische Notwendigkeit bei weitem nicht auf die Nützlichkeit, auf den pragmatischen Begriff der Nützlichkeit beschränkt; sie kann konkret sehr verschiedene Determinationen haben: So können die geschichtlichen Bedingungen, unter denen die Menschen leben, sie dazu bestimmen, Arbeit und Sparsamkeit als ethisches Ideal zu betrachten (sogar im Rahmen einer religiösen Ethik, wie Max Weber für die protestantische Ethik gezeigt hat) oder in der

Bemühung, Affekte zu unterdrücken (stoische Ethik), ein ethisches Ideal zu erblicken. Die Geschichte der Ethik zeigt uns, daß das Verzichten auf Wünsche (bei Antisthenes oder im Buddhismus) ebenso eine Notwendigkeit sein kann wie das Verkündigen von Lust und Freude (Aristippos, Epikur).

Die Notwendigkeit beschränkt sich also nicht auf die Nützlichkeit, auf materielle Güter. Aus der Perspektive der Nützlichkeit scheint es uns sehr klar, weshalb die protestantische Ethik des im Aufstieg begriffenen Bürgertums Arbeit und Sparsamkeit als moralische Werte betrachtet hat; aber wir können es nicht mehr verstehen, weshalb manche frommen oder auch unfrommen Sittenlehren den Kampf gegen den Wunsch nach Gütern, nach Freuden, nach Handlung usw. zum Ideal erheben konnten. Die Kategorie der ethischen Notwendigkeit muß demnach sowohl das Nützliche wie auch sein Gegenteil in sich begreifen. Aber es wäre einfältig — ein Vorwurf, den Hegel der flachen Aufklärung machte — derartige „unnütze“ Ideale als absurd zu erklären. Der Marxismus hat gezeigt — was Hegel nicht tun konnte —, daß den absurden Idealen, die uns die religiösen und manche nichtreligiösen Sittenlehren vorlegen, immer soziale und wirtschaftliche, eben objektive Ursachen zugrundeliegen. Immer ist der ethische Wert oder das ethische Ideal, das als psychologische, subjektive Notwendigkeit erscheint, durch die geschichtlichen Bedingungen zu erklären, unter denen eine soziale Klasse oder Gruppe lebt, durch ihre sozial-politischen Ziele oder durch die Unfähigkeit, sozial-politische Ziele zu verwirklichen (im Falle von Dekadenzperioden oder Krisenzeiten, wie es zum Beispiel die hellenistische Epoche war).

Jedes ethische Ideal, jeder in die Geschichte der Moral eingegangene Wert, wie absurd sie auch auf den ersten Blick erscheinen mögen, sind für die materialistisch-dialektische Auffassung erklärlich. Diese Erklärung muß nicht den beschränkten, entstellenden Charakter des bürgerlichen Soziologismus haben. Eine der wesentlichsten Seiten des ethischen Phänomens ist die psychologische, innerliche, subjektive Seite. Um diese Seite widerzuspiegeln, müssen wir ein neues Kategorienpaar zu Hilfe nehmen: das Unbedingte und das Mögliche. Die dialektische Ethik hebt vom psychologischen Gesichtspunkt das Unbedingte als möglich und notwendig, vom sozialen Gesichtspunkt das Unbedingte als den Ausdruck der geschichtlichen Notwendigkeit hervor. Ein ethisches Ideal hat etwas zum Inhalt, das, wenn auch durch Anstrengung, realisiert werden kann. Die ethischen Werte und Tugenden — sei es nun die Solidarität, der Patriotismus, das Heldentum oder die schöpferische Leistung — sind weder übermenschlich noch untermenschlich. Sie sind zugleich etwas, was der menschlichen Natur „gegeben“ und möglich ist, aber „gegeben“ nicht nur als eine angeborene Eigenschaft, sondern auch als eine Eigenschaft, die durch ethische Anstrengung erworben werden kann. Die „ungeheuerlichsten“ (Montaigne) Tugenden, die uns heutzutage als ein Hinauswachsen des Menschen über sich selbst erscheinen (Stoizismus, Christentum), waren möglich und realisierbar, weil der Mensch die dialektische Fähigkeit besitzt, sich zu bejahen, „indem er sich negiert“, sich zu verwirklichen, indem er sich „vernichtet“.

Es gibt jedoch zwei Typen der Ethik: die Arten der Ethik, die einer im Aufstieg begriffenen sozialen Kategorie eigen sind, bei der das Hinauswachsen über sich selbst ein schöpferisches, positives Ergebnis erzielt, und die Arten von Ethik, deren Zweck eine Pseudo-Objektivierung, eine Pseudo-Selbstverwirklichung ist. Derartige Sittenlehren wie die Selbstgenügsamkeit und Vollkommenheit des

Sokrates, der Stoizismus und der Buddhismus verfolgen einen subjektiven Zustand, sind aber kein Ausdruck der authentischen Objektivierung, die letzten Endes die Unterordnung des Individuums zugunsten der Vorschriften und Werte der Kollektivität bedeutet.

Die Sittlichkeitslehren der im Aufstieg begriffenen Klassen, die den geschichtlichen Fortschritt repräsentieren, könnten als *Ethik der Verwirklichung* bezeichnet werden; das negativistische und subjektivistische ethische Ideal der in Auflösung begriffenen Klassen oder der Massen, die die politische Macht nicht zu erobern vermögen (wie es zur Zeit des aufkommenden Christentums der Fall war), ist demgegenüber charakteristisch für eine *Zustandsethik*. Für eine solche Moral gelten Reinheit, Vollkommenheit, Asketentum oder innerliche Freiheit als Werte, die die moralischen Bedürfnisse vollauf befriedigen. Derartige ethische Ideale sind offensichtlich subjektiv und unfruchtbar; sie bedeuten keine *Objektivierung* zum Nutzen der Kollektivität. Das Phänomen der ethischen Verwirklichung oder der Ethik der Verwirklichung ist ein hervorstechend dialektisches Phänomen: Das Ich verwirklicht sich dann, wenn es seine Subjektivität aufhebt oder darüber hinauswächst. Dieser dialektische Prozeß spielt sich auf verschiedene Arten ab, die jeweils entsprechend der ihm zugrunde liegenden geschichtlichen Willensbestimmung wechseln. Die humanistische Renaissance-Moral, die Moral der englischen, deutschen und französischen Aufklärung hat die Objektivierung beabsichtigt, aber in einem engen Sinne, der das Werk und die Lebensfreude nur für eine Minderheit von Menschen einbezog. Erst der sozialistische Humanismus hat die Notwendigkeit der Unterordnung der individuellen Interessen unter die Ideale der Gemeinschaft zur Grundlage aller Werte gemacht.

Die ethischen Werte können also in ihrer unbedingten Funktion nicht begriffen werden, und der sittliche Imperativ läuft Gefahr, ein Geheimnis zu bleiben, wenn wir nicht die dialektische Beziehung zwischen dem Unbedingten und dem Möglichen, zwischen Wert und Notwendigkeit herausarbeiten. Der erste Sinn des subjektiv Nützlichen ist der Sinn des „Gegebenen“, des Möglichen. Weder Kant noch die Wertphilosophie ahnten, daß das „Gegebene“ (das nackte Dasein) in die Genesis des Wertes eingreifen kann, daß zwischen Sein und Sollen eine dialektische Synthese besteht. Die metaphysischen Sittenlehren stellen die antidialektische, metaphysische Alternative: Wert ist Wert und Gegebenheit ist Gegebenheit; zwischen beiden gibt es keine Möglichkeit der Verknüpfung und Synthese. Aber wenn wir diese falsche axiologische Perspektive beiseiteschieben, dann zeigen sich uns die Dinge anders: *Zwischen Wert und Notwendigkeit kann Bedingtheit und dialektische Synthese bestehen*, ebenso wie auch das Unbedingte möglich ist.

Die Notwendigkeit ist nicht nur Grenze, sondern auch Ausdehnung. Wenn wir in der üblichen Redeweise sagen: „Er ist nur ein Mensch!“ dann betonen wir damit die charakteristischen menschlichen Grenzen. Wenn wir jemanden bewundernd charakterisieren, indem wir sagen: „Er ist ein Mensch!“ dann bezeichnen wir damit die qualitative ideale *Ausdehnung* der menschlichen Beschaffenheit oder Gegebenheit. Was „gegeben“ ist, beschränkt sich nicht auf einen einzigen, begrenzenden Sinn, wie die Skeptiker, die Zyniker, die Pessimisten betonen. Die „menschliche Gegebenheit“, dieser Komplex von Schwächen und Fähigkeiten, das Gemisch aus Unsicherheit und Drang nach Selbstbehauptung und Herrschaft, aus Irrtum und Gewißheit, hat beständig den dialektischen

Sinn des Gegebenen, das etwas anderes ergeben kann, der Grenze, die überschritten werden kann, der Gegebenheit, die zum Schöpfer werden kann. Die Werte sind nicht, wie uns die Platoniker weismachen wollen, aus einer anderen als der wirklichen Welt aufgetaucht. Die Werte sind verallgemeinerte, reale, für das Bewußtsein gegenwärtige Eigenschaften in ihrer größten „möglichen“ Intensität. Sie sind aus der ethischen Praxis der Menschen entstanden; ihre Funktion besteht darin, das wirkliche ethische Leben intensiv anzuregen.

Die phänomenologische Wertethik hat sich damit begnügt, die Werte als Wesenheit zu „beschreiben“, und hat so die Tradition der Platoniker von den Werten als Prinzipien, ideenmäßigen Strukturen oder Wesenheiten wieder aufgegriffen. Das theoretische Grundproblem, das wahre Wertproblem, ist jedoch das Problem ihrer *Genesis* und ihrer *Funktion*, wobei das Problem der Genesis dem Problem der *Funktion der Werte* untergeordnet wird.

Die Genesis der Werte enthüllt die Tatsache, daß in jedem Wert die Wurzel der geschichtlichen Notwendigkeit vorhanden ist. Die Werte vergegenwärtigen reale menschliche Eigenschaften oder Attribute, die von den sozialen Beziehungen, von den wirtschaftlichen, politischen und geistigen Notwendigkeiten bestimmt sind. Manche von diesen realen Eigenschaften werden zu höchsten Werten, andere zu Werten zweiten Ranges oder sogar zu Unwerten, je nachdem es die soziale Praxis, die Klasseninteressen erfordern. Die Genesis und die Funktion der Werte kann nicht anders als durch die Bedingtheit der Notwendigkeit erklärt werden. Von der Notwendigkeit losgelöste Werte funktionieren nur in der metaphysischen Einbildung. Der Wert entsteht aus der Notwendigkeit, aber auch die Notwendigkeit kann zu einem ethischen Ziel werden.

Die individualistische Ethik der sozialen Minderzahl wollte und will die Gültigkeit des Begriffes der Notwendigkeit nicht anerkennen, weil dieser Begriff das Recht der Mehrzahl der Menschen auf das Leben und ihren Kampf um das Recht auf das Leben symbolisiert. Sie hat sich auch dem historischen Materialismus gegenüber fremd und feindselig eingestellt, weil diese Auffassung das Verständnis für die Geschichte, aber auch die beseelte Teilnahme an der Befriedigung der materiellen und moralischen Bedürfnisse der Masse in einer einzigartigen Synthese kristallisiert. Die individualistische Wertethik hat den Begriff der Notwendigkeit, der als Antinomie dem Wert gegenübersteht, deshalb nicht beachtet, weil die Idee der „Notwendigkeit“ den Schlachtruf der unterdrückten Massen darstellt.

Eine neue theoretische Ethik kann nur noch von dem Desiderat der Selbstverwirklichung des Individuellen auf Grund der Selbstverwirklichung der Menschheit ausgehen, von dem, was Marx und Engels „die Verneinung der Unmenschlichkeit“ nannten, nämlich der unmenschlichen Lage, in der sich die überwiegende Mehrzahl der Menschen befand. Da dieses Desiderat die Ganzheit der materiellen, moralischen und geistigen Bedürfnisse der Masse widerspiegelt, muß die neue Ethik die „Notwendigkeit“ zu ihrem zentralen Thema machen. Wenn auch die materiellen Bedürfnisse individuelle Bedürfnisse sind, so können sie doch nur durch die allgemeine Anstrengung auf politischer Ebene befriedigt werden. In diesem Sinne sprechen wir von der *objektiven* ethischen „Notwendigkeit“, weil sie nur auf der überpersönlichen, *objektiven* Ebene des sozialen und politischen Lebens, an dem jedes Individuum teilnimmt, zur Verwirklichung gelangt.

Franz Loeser und die marxistische Ethik

Von REINHOLD MILLER (Berlin)

Es ist sehr zu begrüßen, daß mit dem Artikel von Franz Loeser in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“, Heft 6/VI/1958, eine Diskussion über Fragen der marxistischen Ethik eingeleitet wird. Eine Aussprache über diese Probleme ist in der Deutschen Demokratischen Republik schon seit langem fällig. Bereits in Heft 2/V/1957 hat die Zeitschrift zur philosophischen Diskussion aufgerufen. Als Grundlage dafür waren die Thesen gedacht, die Matthäus Klein hierin veröffentlicht hat. Diese Thesen und sein Referat auf der Konferenz des Lehrstuhls Philosophie des Instituts für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED¹ sowie seine Artikel über Probleme der sozialistischen Moral in der „Einheit“, Heft 12/1956 und Heft 1/1957, und in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“, Heft 3/III/1955 und Heft 6/V/1957, geben ein annähernd umfassendes Bild über seine Ansichten zu den Hauptfragen der marxistischen Ethik. Vom veröffentlichten Material her sind folglich genügend Voraussetzungen für eine kämpferische Diskussion gegeben. Franz Loeser zeigt uns in seinem Beitrag jedoch sehr anschaulich, daß es keinesfalls genügt, für eine Diskussion nur bestimmte theoretische Fragen zur Debatte zu stellen. Aus seinem Beitrag muß man vielmehr sofort zu Beginn der Diskussion die Schlußfolgerung ziehen, daß ein Meinungsstreit zur marxistischen Philosophie unbedingt Sachlichkeit voraussetzt.

Im entgegen gesetzten Falle muß jede Diskussion in einen prinzipienlosen Streit ausarten. Wissenschaftliche Ehrlichkeit und Sachlichkeit sind die unerläßliche Voraussetzung für einen fruchtbaren Meinungsstreit. Sie gehören zum Wesen der marxistisch-leninistischen Weltanschauung. Unsachlichkeit dient nicht dem gegenseitigen Verständnis der Kontrahenten und erst recht nicht dem Fortschritt in der Entwicklung der marxistischen Ethik. Ich bin der Meinung, daß Franz Loeser in seiner Polemik gegen Matthäus Klein mehr als einmal diesen Boden verlassen und eine Methode angewandt hat, die nicht mehr als marxistisch bezeichnet werden kann. Ich werde das im Verlaufe meiner Darlegungen beweisen. Leider ist es dazu unvermeidlich, eine Reihe längerer Zitate aus den Publikationen von Matthäus Klein anzuführen. Indem wir die zahlreichen tendenziösen Behauptungen Franz Loesers den entsprechenden Stellen bei Matthäus Klein gegenüberstellen, wollen wir es dem Leser ermöglichen, sich ein richtiges Urteil über Franz Loesers wissenschaftliche „Sachlichkeit“ zu bilden. Dieses Urteil ist unbedingt notwendig, sowohl zur Einschätzung der theoretischen Probleme, die Franz Loeser aufwirft, wie auch zur Beurteilung seines methodischen Vorgehens.

¹ Neues Leben — Neue Menschen. Berlin 1957

I

Um welche Fragen geht es in dem Artikel von Franz Loeser? Im Grunde genommen lassen sich in seinem Beitrag zwei Hauptfragen heraus Schälen, erstens die Frage nach dem objektiven Ursprung des Moralischen und zweitens die Frage nach dem objektiven Kriterium für moralisches Handeln. Im Vergleich zu diesen beiden Hauptfragen sind alle anderen von ihm aufgeworfenen Probleme nebengeordnete, respektive untergeordnete Fragen, womit keineswegs ihre theoretische Bedeutung geschmälert werden soll.

Franz Loeser beginnt seine Polemik gegen Matthäus Klein mit Ausführungen, die sich auf die Eigentumsverhältnisse als allgemeine Quelle und Grundlage jeglicher ideologischer Bewußtseinsformen und damit auch der Moral beziehen. Er ist der Auffassung, für die sozialistische Moral habe Matthäus Klein dieses Verhältnis richtig bestimmt, in bezug auf die antagonistische Klassengesellschaft aber sei Matthäus Klein „der Meinung, daß diese materialistische These für die gesamte Periode der Klassengesellschaft *nicht* zutreffe“ (S. 958).² Ja, Matthäus Klein behaupte sogar, „daß die Klassengesellschaft auf Grund des in ihr existierenden Privateigentums an den Produktionsmitteln *gar keine Moral* hätte haben können, ja, daß die *Gesellschaft überhaupt nicht hätte bestehen können*, wäre es nicht für (?) die Existenz der Religion und Gott“ (S. 959). Franz Loeser geht sogar soweit zu behaupten, Matthäus Klein vertrete die Auffassung, „daß die ganze Entwicklung der Moral der Klassengesellschaft, *ja die Entwicklung der Klassengesellschaft selbst, auf der Religion begründet und durch sie verursacht sei*“ (S. 959). Bei so schweren „Fehlern“ von Matthäus Klein muß man natürlich genau prüfen, worauf Franz Loeser seine Meinung stützt, wodurch er sie zu beweisen versucht. Diese Beweisführung hat sich Loeser jedoch sehr leicht gemacht. Er zitiert (S. 958/959) zu diesem Zweck folgende Stelle von Matthäus Klein: „Es scheint die Behauptung berechtigt zu sein, daß die alte Klassengesellschaft in moralische Barbarei hätte verfallen müssen, wenn sie die sittlichen Normen für das Verhalten der Menschen effektiv dem dürftigen sittlichen Gehalt des Privateigentums selbst und nicht den ‚höheren‘ Geboten außer-gesellschaftlicher Mächte entnommen hätte. Fast möchte man geneigt sein zu behaupten, daß die auf dem Privateigentum an den Produktionsmitteln beruhenden Gesellschaften die Religion, ihre Götter und den religiösen Glauben haben erfinden müssen, um mit ihrer Hilfe und gestützt auf ihre ‚höhere‘ Autorität die Gesellschaft zusammenzuhalten und den ‚Krieg aller gegen alle‘ zu verhindern. Denn das Privateigentum selbst besitzt in sich nicht jenen hohen sittlichen Wert, der notwendig ist, um den Zusammenhalt der Menschen zur Gemeinschaft und ihre moralische Entwicklung zu gewährleisten.“³

Nur bei oberflächlicher Betrachtung dieses Zitats und nur, wenn man es aus dem inneren Zusammenhang, in dem es angeführt ist, herausreißt, können daraus jene Vorwürfe konstruiert werden, die Franz Loeser erhebt. Warum zitiert Franz Loeser nicht auch den vorhergehenden Satz, der den Zusammenhang mit dem angeführten Zitat in ganz anderem Lichte erscheinen läßt. Dort heißt es: „Zu

² Alle Hervorhebungen in den Ausführungen Franz Loesers sind von mir. Im nichtzutreffenden Falle sind Hervorhebungen besonders gekennzeichnet. Alle im Text in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf: DZfPh 6/VI/1958

³ Matthäus Klein: Über das Wesen und die gesellschaftliche Funktion der sozialistischen Moral. II. Teil. In: Einheit. Heft 1/1957. S. 61

keiner Zeit in der Geschichte der Klassengesellschaft *haben es die Ideologen der herrschenden Ausbeuterklassen* (Hervorhebung von mir; R. M.) vermocht, aus dem privaten Eigentum als einer *ausschließlich gesellschaftlichen* und historisch bedingten Erscheinung *allgemein* (Hervorhebungen von Matthäus Klein) gültige sittliche Werte und Forderungen abzuleiten. Immer benötigten und beschworen sie hierzu außergesellschaftliche Mächte, das sogenannte ‚Naturrecht‘ oder den lieben ‚Gott‘.⁴ Und den Grund dafür sieht Matthäus Klein darin, „daß das private Eigentum an den Produktionsmitteln zu allen Zeiten objektiv und tatsächlich nur einen *äußerst begrenzten* (Hervorhebung von mir; R. M.), niemals allen Gliedern der Gesellschaft, sondern immer nur den Besitzenden dienenden und selbst auch für diese sehr zweifelhaften und problematischen sittlichen Sinn und Wert in sich geborgen hat“.⁵ Diesen Gedanken von den historisch und gesellschaftlich eng begrenzten Möglichkeiten, innerhalb derer sich in der antagonistischen Klassengesellschaft fortschrittliche sittliche Normen entwickeln können, hat Matthäus Klein wiederholt zum Ausdruck gebracht.⁶ Dieser Gedanke ist meines Erachtens nicht nur notwendig, sondern auch richtig; notwendig, weil er die bürgerliche Ideologie von der *unbedingten* Sittlichkeit des Privateigentums zurückweist, und richtig, weil er entsprechend den grundlegenden Erkenntnissen des historischen Materialismus auf die historisch und klassenmäßig bedingte Widersprüchlichkeit der Ausbeutermoral überhaupt orientiert. An anderer Stelle wird gerade zu dieser Frage noch mehr zu sagen sein und auch gesagt werden.

Es bleibt schleierhaft, wie Franz Loeser aus den oben angeführten Stellen von Matthäus Klein zu der Schlußfolgerung gelangen kann, Matthäus Klein vertrete die Auffassung, „daß die Entwicklung der Gesellschaft und ihrer Moral auf der Religion und Gott“ beruhe. Hätte Franz Loeser sich die Mühe gemacht, einen auftretenden Zweifel noch einmal zu überprüfen, so hätte er im Referat von Matthäus Klein auf der schon genannten Moral-Konferenz folgende Stelle finden können: „In der marxistischen ethischen Literatur wird die Moral gewöhnlich als eine spezifische Form des gesellschaftlichen Bewußtseins definiert. Diese These ist als allgemeine, philosophische Aussage vollkommen richtig und gestattet uns, wenn wir sie materialistisch anwenden, die Moral als eine Erscheinung zu erfassen, die *nur und ausschließlich dem gesellschaftlichen Leben* der Menschen zugehört und *eigen ist. Außerhalb der Gesellschaft gibt es keine Moral*. Die genannte These verweist uns auf den *sozialen* Hintergrund und *Ursprung des Moralischen* (Hervorhebungen von mir; R. M.), auf sein sozial bedingtes Wesen, auf seine sozial bedingten und gerichteten Inhalte, Ziele und Funktionen. Zugleich wendet sich diese marxistische Aussage gegen alle Auffassungen, die das Wesen und die Inhalte der Moral von einer Größe *außerhalb* der Gesellschaft ableiten wollen, sei es aus Gott, wie das vor allem die Theologen tun, oder aus irgendeiner, angeblich *über bzw. jenseits* (Hervorhebungen von M. Klein) der Welt thronenden ‚Idee des Guten‘...“⁷

Stellt man diese Ausführungen den merkwürdigen Behauptungen Franz Loesers gegenüber, dann erübrigt sich jeder weitere Kommentar. Loesers Behauptungen

⁴ Ebenda: S. 61

⁵ Ebenda

⁶ Vgl.: DZfPh 2/V/1957. S. 219 ff. und: Neues Leben — Neue Menschen. S. 37, S. 46 ff. u. a.

⁷ Neues Leben — Neue Menschen. S. 25

sind eine glatte Entstellung und deshalb eine schlechte Basis für wissenschaftlichen Meinungsstreit. Es ist sicher nicht nur mir unverständlich, warum sich Loeser einer solchen Methode bedient und was er damit bezwecken will. Einen guten Dienst hat Loeser damit weder sich selbst noch der Sache, um die es geht, erwiesen. Da es aber hier nicht um Personen, sondern um den Meinungsstreit zu wichtigen Fragen der marxistischen Ethik geht, ist trotz der schlechten Ausgangsbasis die Auseinandersetzung über diese Fragen unbedingt notwendig.

Auch in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ hätte Loeser sich davon überzeugen können, welche Auffassung Matthäus Klein über die oben angeführten Fragen vertritt. Dort heißt es: „Da die objektiven sittlichen Qualitäten des Kapitalismus sehr begrenzt sind und in der Epoche des Imperialismus in direkten, unversöhnlichen Gegensatz zu allen Interessen und Bestrebungen der fortschrittlichen Menschheit geraten, sind die Ideologen der Bourgeoisie außerstand gesetzt, eine objektive, wissenschaftliche Ethik zu begründen. Sie müssen zur Begründung ihrer ethischen Theorien zu den Mitteln des philosophischen und religiösen Idealismus greifen, weil sie nur mit dessen Hilfe *allgemein verbindliche* (Hervorhebung von M. Klein) Moralnormen postulieren und zugleich die unsittliche Qualität des monopolistischen Kapitalismus vertuschen und die Volksmassen täuschen können.“⁸ Wo ist hier die Rede davon, daß Matthäus Klein die Moral *ursächlich* aus der Religion begründet? Hier wird von ganz anderen Dingen gesprochen, nämlich davon, daß die *bürgerlichen Ethiker ihre* ethischen Auffassungen *von Gott oder anderen idealistischen Postulaten herleiten*. Und das entspricht allerdings der Wahrheit. Oder ist Franz Loeser imstande, auch nur einen einzigen bürgerlichen Ethiker mit einer konsequent materialistischen ethischen Theorie zu nennen? Das wird ihm nicht gelingen. Meines Erachtens hat Loeser Matthäus Klein — bewußt oder unbewußt, das mag hier dahingestellt sein — bestimmte Gedankengänge unterschoben, die Matthäus Klein in den von ihm vorliegenden Publikationen an keiner Stelle vertreten hat, die aber für Franz Loeser eine „notwendige“ Ausgangsbasis für seine ganze nachfolgende Polemik bilden. Das ist nur ein Beispiel dafür, weshalb man meines Erachtens sehr zu recht Franz Loeser Unsachlichkeit in der Polemik vorwerfen muß. Hier handelt es sich folglich, wie wir sehen, nicht um „Widersprüche und Fehler“, in die Matthäus Klein verfällt, sondern um solche, die Franz Loeser *konstruiert*.

Franz Loeser ist mit Recht der Auffassung, daß „eine wissenschaftliche Theorie, die den spezifischen Charakter der Moral zu untersuchen bestrebt ist, gezwungen ist, weit mehr als die allgemeine Grundlage des Bewußtseins zu formulieren“ (S. 959). Eine solche wissenschaftliche Ethik muß aber nicht nur erklären, wie Franz Loeser meint, *warum* ein bestimmtes Verhalten der Menschen, gesellschaftliche Einrichtungen, Eigentumsverhältnisse usw. gut oder schlecht sind, d. h., sie muß nicht nur Antwort geben auf die Frage nach dem Kriterium, dem Maßstab für sittliches Verhalten, sie muß zugleich auch eine wissenschaftlich begründete Antwort auf die Frage nach dem *objektiven Ursprung, nach der objektiven Quelle* der moralischen Werturteile, Normen und des Moralbewußtseins überhaupt geben. Wie aus den bisher vorliegenden Veröffentlichungen von Matthäus Klein zu ersehen ist, bildet gerade diese Frage sein Hauptanliegen. Inwieweit ihm die Lösung dieses Problems gelungen ist,

⁸ DZfPh 2/V/1957 S. 219

müßte gesondert untersucht werden. Was die Frage nach dem objektiven Kriterium betrifft, so sei hier in Paranthese vermerkt, daß Matthäus Klein dazu recht wenig Material veröffentlicht hat. In seinem Aufsatz in der „Einheit“ vertritt er dazu folgende, leider nicht genügend ausgeführte Thesen⁹:

1. Der objektive Wahrheitsgehalt jeder Moral ist stets nur ein relativer und niemals ein absoluter und endgültiger.
2. Eine Moral wird um so „moralischer und wahrer sein, je besser und vollständiger ihr jeweiliger gesellschaftlicher Klassenträger den allgemeinen historischen Fortschritt und das Allgemeininteresse der Gesellschaft repräsentiert“.
3. „Das einzige objektive Kriterium für den Wahrheitsgehalt von Gut und Böse“ sind „die allgemeinen historischen Notwendigkeiten und Erfordernisse der Gesellschaft . . .“, die objektiven Gesetzmäßigkeiten, mit denen das Handeln in Übereinstimmung zu bringen ist.

In seinem Referat auf der Moral-Konferenz vom April 1957 präzisiert Matthäus Klein gewissermaßen seine in der „Einheit“ vertretenen Auffassungen dahingehend, daß die Übereinstimmung des Wollens und Handelns mit den objektiven Gesetzmäßigkeiten nicht das *spezifische* Kriterium der Ethik, sondern vielmehr ein *allgemeingültiges, philosophisches* Kriterium ist. Matthäus Klein hebt die Bedeutung dieses allgemeinen Kriteriums sogar noch hervor, wenn er erklärt: „Die geforderte Übereinstimmung des Wollens und Handelns mit erkannten historischen Notwendigkeiten und Gesetzmäßigkeiten ist ein sehr bedeutungsvolles Kriterium, weil es als philosophisches Kriterium ein *allgemeingültiges* ist, also nicht bloß gültig für das *moralische* Verhalten, sondern ebenso sehr auch für das ökonomische, das politische und jedes andere Verhalten der Arbeiterklasse und all derer, die sich zum Marxismus bekennen. Aber so wichtig und wertvoll dieses Kriterium für die Beurteilung des moralischen Verhaltens auch ist, so genügt es meiner Meinung nach doch noch nicht, um auch schon das ganz Spezifische dessen, was im Verhalten der Menschen sittlich oder unsittlich ist, zu erfassen.“¹⁰ Diese Präzisierung ist meiner Auffassung nach in gewisser Beziehung eine Korrektur seiner in der „Einheit“ publizierten Auffassung vom Kriterium. Leider hat Matthäus Klein die Frage nach dem spezifischen Kriterium für das moralische Verhalten, die er auf der Moral-Konferenz im April 1957 aufgeworfen hat, dort und auch später nicht beantwortet. Bekannt ist diesbezüglich also nur, daß er das philosophische Kriterium der Übereinstimmung des Handelns und Wollens mit den objektiven Gesetzen für zu allgemein für die Ethik hält, ohne damit die Allgemeingültigkeit dieses Kriteriums im Gesamt-rahmen der marxistischen Philosophie zu bestreiten und ohne seine Auffassungen von der Spezifik des Moralkriteriums näher auszuführen. Im Vergleich dazu hat Matthäus Klein seine Meinung über den objektiven Ursprung, über die objektive Quelle der moralischen Phänomene recht umfassend dargelegt; und zwar in seinen Auffassungen über den objektiven sittlichen Wert gesellschaftlicher Erscheinungen. Ohne Zweifel handelt es sich hier um wichtige Probleme der marxistischen Ethik, die einer umfassenden Diskussion bedürfen. Franz Loeser geht jedoch weit an dieser Problematik vorbei, wenn er auf Bemerkungen von Matthäus Klein zur *objektiven Quelle, zur objektiven Grundlage* der Moral-

⁹ Vgl. Matthäus Klein: Über das Wesen und die gesellschaftliche Funktion der sozialistischen Moral. Teil I. In: Einheit. Heft 12/1956. S. 1206 ff.

¹⁰ Neues Leben — Neue Menschen. S. 28

normen seine Polemik gegen die angebliche Auffassung Matthäus Kleins vom *Kriterium* der Moral aufbaut. Es heißt diesbezüglich bei Franz Loeser (S. 959): „Klein versucht natürlich, auch solch ein Kriterium, von dem die moralischen Werturteile und die Moralnormen abgeleitet werden können, zu formulieren, wenn er erklärt: ‚Von der sittlichen Qualität und Bestimmung des Eigentums ist daher auszugehen, wenn man die sittlichen Werte nicht nur der sozialistischen Gesellschaft im ganzen, sondern auch ihrer besonderen Sphären und Beziehungen, z. B. der Arbeit, der politischen Beziehungen und Einrichtungen, der nationalen und internationalen Beziehungen, der kulturellen oder auch der ganz persönlichen Beziehungen richtig erfassen und daraus entsprechende Normen für das sittliche Handeln ableiten will.‘“¹¹ Matthäus Klein spricht hier von der *Quelle der Moral*, und Franz Loeser interpretiert aus diesen Worten eine Auffassung über das *Kriterium der Moral*, um dann entrüstet auszurufen, er — d. h. Matthäus Klein — sehe nicht, daß die allgemeine Grundlage der Moral nicht zugleich ihr spezifisches Kriterium sein könne, er verwechsle oder identifiziere beides. Mir scheint vielmehr, nicht Matthäus Klein verwechselt das objektive Kriterium mit der objektiven gesellschaftlichen Grundlage, sondern Franz Loeser verwechselt das, was Matthäus Klein dazu *geschrieben* hat, mit dem, was Franz Loeser in die Formulierungen Matthäus Kleins *hineininterpretiert*. Wenn Franz Loeser hier „den Kern“ der „fehlerhaften Theorie“ Matthäus Kleins entdeckt zu haben glaubt, dann höchstens in einer solchen Theorie, die Franz Loeser selbst konstruiert hat. Eben in diesen Konstruktionen, in der willkürlichen sophistischen Auslegung bestimmter theoretischer Thesen Matthäus Kleins, im Unverständnis dessen, was Matthäus Klein tatsächlich geschrieben hat, scheint mir vielmehr der Kern der fehlerhaften Theorie — resp. Polemik — Franz Loesers zu liegen.

Man muß Franz Loeser zugestehen, daß er wirklich sehr gründlich ist — in bezug auf eine solche Auswahl von Zitaten aus Publikationen Matthäus Kleins, von denen er glaubt, daß sie ihm eine bestimmte zweckgerichtete Polemik ermöglichen. Zugleich ist er aber leider recht oberflächlich — nämlich in seinem Bemühen, zu verstehen, um welche Probleme es Matthäus Klein überhaupt geht, was den eigentlichen Inhalt seiner Gedanken ausmacht. Und in der Tat, auf diese willkürliche, sophistische Auslegung der Auffassungen Matthäus Kleins baut die gesamte Polemik von Franz Loeser auf. Schon im nächsten Abschnitt seines Artikels heißt es nämlich: „Dadurch, daß Klein diese Unterscheidung nicht macht... entsteht bei ihm die weitere falsche Anschauung, daß die Grundlage des allgemeinen Bewußtseins, die Eigentumsverhältnisse *unter allen historischen Bedingungen entweder absolut gut sind, wie z. B. die sozialistischen, oder absolut schlecht, wie die kapitalistischen* oder alle anderen, auf dem Privateigentum beruhenden *Eigentumsverhältnisse*...“ (S. 960). Zum Beweis dafür dient ihm die Behauptung Kleins, daß das Privateigentum nicht solche hohen sittlichen Werte in sich enthält, die notwendig sind, um den Zusammenhalt der Menschen zur *Gemeinschaft* und ihre moralische Entwicklung zu gewährleisten. Von welcher Gemeinschaft ist hier die Rede? Gemeint ist eine Gemeinschaft, in der es nicht nur keine antagonistischen Gegensätze gibt, sondern in der vielmehr zwischen Individuum und Gesellschaft harmonische Übereinstimmung herrscht, in der die allgemeine Solidarität zur wichtigsten Lebensregel der Menschen wird und

¹¹ Vgl.: Neues Leben — Neue Menschen. S. 44

sich als ständige gegenseitige Hilfe manifestiert.¹² Eine solche menschliche Gemeinschaft ist schlechterdings zwischen Ausgebeuteten und Ausbeutern völlig unmöglich. Es scheint, daß Loeser über den Unterschied zwischen den Kategorien „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ überhaupt noch nicht nachgedacht hat bzw. ihn nicht begriffen hat. Auch hierüber hätte er sich einige Aufklärung verschaffen können, wenn er sich die Mühe gemacht hätte, die Klassiker des Marxismus-Leninismus aufmerksam zu studieren. Ich verweise hier nur auf *eine* Stelle bei Marx und Engels.¹³

Kann man schon in dem von Franz Loeser angeführten Zitat keinen Beweis für die Verabsolutierung der guten oder schlechten sittlichen Werte bestimmter Eigentumsverhältnisse finden, so läßt sich demgegenüber relativ leicht nachweisen, daß Matthäus Klein geradezu entgegengesetzter Auffassung ist. So heißt es bei ihm, daß „die sittlichen Werte in einer auf Privateigentum an den Produktionsmitteln und damit auf dem Antagonismus der sozialen Klassen beruhenden Gesellschaft für diese Gesellschaft niemals einheitlich und *allgemein* verpflichtend sein können, sondern notwendig antagonistisch, einseitig verzerrt und begrenzt, in ihrer Auswirkung auf das Verhalten der Menschen sehr widersprüchlich und gegensätzlich sein müssen.“¹⁴ Da Loeser das entsprechende Zitat, das ihm als „Beweis“ dient, aber aus dem Artikel Kleins in der „Einheit“ (Nr. 1/1957) entnommen hat, wollen wir uns auf denselben Artikel beziehen, und zwar auf den I. Teil (in Nr. 12/1956), wobei wir voraussetzen, daß er diesen I. Teil auch gelesen hat. Dort wird besonders auf den widersprüchlichen Charakter der sittlichen Werte und Beziehungen in der antagonistischen Klassengesellschaft hingewiesen. Es heißt dort: „Die in einer historisch bestimmten Gesellschaft sich herausbildenden und zur Wirkung gelangenden Anschauungen der Menschen über Gut und Böse können, wenn diese Gesellschaft in feindliche Klassen gespalten ist, niemals für alle Menschen die gleichen sein und auch niemals von allen als allgemein verbindlich und verpflichtend anerkannt werden...“¹⁵ Was bleibt noch von dieser angeblichen Verabsolutierung der sittlichen Qualitäten einer bestimmten Gesellschaftsordnung bei Matthäus Klein übrig, wenn er im selben Zusammenhang deutlich darauf hinweist, daß es gerade von der gesellschaftlichen Stellung der Menschen, von ihrem Verhältnis zu den gesellschaftlichen Einrichtungen abhängt, welche Erscheinungen der Gesellschaft sie als gut oder schlecht beurteilen. Es gibt in den Veröffentlichungen von Matthäus Klein keine einzige Äußerung in dem von Loeser behaupteten Sinne. Sein Vorwurf, Matthäus Klein verabsolutiere die sittlichen Qualitäten der Gesellschaftsordnungen, dürfte damit ad absurdum geführt sein. Es zeigt sich doch hier erneut sehr deutlich, daß Franz Loeser selbst vor einer direkten Entstellung der Thesen Matthäus Kleins nicht zurückscheut. Wir überlassen es dem *Gewissen* des Ethikers Franz Loeser, diese Tatsache vom Standpunkt der *marxistischen Ethik* einzuschätzen.

In Wirklichkeit verabsolutiert nicht Matthäus Klein, sondern Franz Loeser, und zwar verabsolutiert er die sittlichen Qualitäten der Ausbeuterklasse in ihrer

¹² Vgl.: Neues Leben — Neue Menschen. S. 37 und S. 47

¹³ K. Marx und F. Engels: Die Deutsche Ideologie. Berlin 1953. S. 74/75

¹⁴ Neues Leben — Neue Menschen. S. 32/33. Vgl. auch S. 34/35 und S. 46 ff. sowie DZfPh 2/V/1957. S. 219.

¹⁵ Matthäus Klein in: Einheit. Heft 12/1956. S. 1206

Aufstiegsperiode. Und diese Verabsolutierung ergibt sich bei Franz Loeser durch seine metaphysische Identifizierung des moralisch Guten mit dem gesellschaftlichen Fortschritt. So heißt es bei ihm beispielsweise: „In der Phase der Entwicklung der Gesellschaft von der Ur- zur Sklavenhaltergesellschaft stellte das Privateigentum ein *gutes und fortschrittliches* Verhältnis dar. . .“ Auch die feudalistischen und kapitalistischen Formen des Privateigentums „stellten *unbedingt fortschrittliche und gute* Verhältnisse dar“, weil sie unter bestimmten historischen Bedingungen „eine gewaltige Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten“ (S. 961) gewährleisteten. Die Identifizierung des sittlich Guten mit dem gesellschaftlich Fortschrittlichen ergibt sich bei Franz Loeser ganz eindeutig aus seiner Behauptung: „Verhältnisse wie die Eigentumsverhältnisse, sind so lange gut, soweit sie mit den Gesetzen der Entwicklung der Gesellschaft übereinstimmen; sie werden schlecht, sobald sie mit ihnen in Widerspruch geraten. . .“ (S. 961). Oder an anderer Stelle heißt es bei ihm: „Alles das ist gut, was mit den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft übereinstimmt, alles das ist schlecht oder böse, was diese verletzt“ (S. 969). Diese Behauptung ist von so entscheidender Tragweite, daß man sich sehr genau über ihren Gehalt und die sich daraus ergebenden Schlußfolgerungen klar werden muß; und dies um so mehr, als Franz Loeser der Ansicht ist, daß es sich hier um ein „*grundsätzliches Kriterium*“ handelt, „auf dem letzten Endes *alle* moralischen Bewertungen beruhen“ (S. 969).

Die Frage nach dem objektiven Kriterium für moralisches Handeln ist eines der Kernprobleme der marxistischen Ethik. Man muß deshalb zunächst die Frage prüfen, in welchem Verhältnis sich der allgemein gesellschaftliche Fortschritt zum Fortschritt auf dem Gebiet der Moral befindet. Unzweifelhaft kann man feststellen, daß das entscheidende Kriterium für den allgemein gesellschaftlichen Fortschritt der Grad der Entwicklung der Produktivkräfte, der Grad der Beherrschung der Natur und der Gesellschaft durch den Menschen ist. Mit der Entwicklung der Produktivkräfte ist eng verbunden die Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten, der Fertigkeiten der Produzenten der materiellen Güter. Schließlich sind die Produzenten in allen Geschichtsepochen das entscheidende Element aller Produktivkräfte. Aber meines Erachtens genügt das noch nicht zur umfassenden Charakterisierung des allgemein gesellschaftlichen Fortschritts. Der Mensch sammelt materielle Güter und entwickelt seine Fähigkeiten und Fertigkeiten nicht um ihrer selbst willen, sondern damit er sie sinnvoll für sich selbst nutzen kann. Man muß deshalb bei der Betrachtung des Fortschritts auch beachten, inwieweit es den Menschen möglich ist, ihre menschlichen Eigenschaften zu entfalten, ihre Persönlichkeit zu entwickeln. Gerade in dieser Hinsicht müssen wir aber feststellen, daß die ungeahnte Entwicklung der Produktivkräfte im Kapitalismus andererseits zu einer kolossalen Entwürdigung der menschlichen Persönlichkeit geführt hat. Man lese nur nach, mit welcher Leidenschaft Karl Marx in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ gerade diese Seite der Entwicklung des Kapitalismus geißelt hat. Hier zeigt es sich doch sehr deutlich, daß der gesellschaftliche Fortschritt in der antagonistischen Klassengesellschaft ein sehr kompliziertes und widerspruchsvolles Problem ist. Im Kommunistischen Manifest weisen Marx und Engels darauf hin, daß die Bourgeoisie in ihrer damals „kaum hundertjährigen Klassenherrschaft massenhaftere und kolossalere Produktivkräfte geschaffen hat, als alle vergan-

genen Generationen zusammen“.¹⁶ Und „jede dieser Entwicklungsstufen der Bourgeoisie“, so schreiben Marx und Engels, „war begleitet von einem entsprechenden politischen Fortschritt“.¹⁷ Für jeden ist offensichtlich, daß die bürgerlich-demokratische Republik — ja selbst die konstitutionelle Monarchie — ungleich fortschrittlicher ist als jedes absolutistische System der feudalen Selbstherrschaft. Auch auf dem Gebiet der Ethik war der allgemein gesellschaftliche Fortschritt mit einer Höherentwicklung verbunden. Die französischen Materialisten führten einen leidenschaftlichen Kampf gegen das korrupte System des Feudalismus. Schonungslos enthüllten sie die heuchlerische Moral der katholischen Kirche, ihren Eigennutz und ihre Gewinnsucht. Solchen Persönlichkeiten wie Diderot, Holbach, Helvetius u. a. verdankt die Menschheit viele humanistische Ideen, die zu einem großen Teil in den marxistischen Humanismus eingegangen sind. In diesem Sinne schrieb Karl Marx: „Es bedarf keines großen Scharfsinnes, um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung der Menschen, der Allmacht der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einfluß der äußern Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses etc. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen...“¹⁸ Aber Marx und Engels wiesen auch nach, daß gerade die Bourgeoisie alle Beziehungen der Menschen auf „das nackte Interesse, auf die gefühllose ‚bare Zahlung‘“ reduziert hat. Eben auch im Kommunistischen Manifest schreiben sie, daß die Bourgeoisie „die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst hat“¹⁹. Die Bourgeoisie hat die feudale, religiös verbrämte Ausbeutung nicht nur ihres Heiligenscheins entkleidet und sie durch die offene „unverschämte, direkte und dürre Ausbeutung“ ersetzt, sie hat die Ausbeutung zugleich in einem noch nie gekannten Ausmaß verschärft.

Schon in seinem Werk „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“ schrieb Engels: „Der Proletarier ist in die empörendste, unmenschlichste Lage versetzt, die ein Mensch sich denken kann. Dem Sklaven ist wenigstens seine Existenz durch den Eigennutz seines Herren gesichert, der Leibeigene hat doch ein Stück Land, wovon er lebt, sie haben wenigstens für das nackte Leben eine Garantie — aber der Proletarier ist allein auf sich selbst angewiesen und doch zugleich außerstand gesetzt, seine Kräfte so anzuwenden, daß er auf sie rechnen kann. Alles, was der Proletarier zur Verbesserung seiner Lage selbst tun kann, verschwindet wie ein Tropfen am Eimer gegen die Fluten von Wechselfällen, denen er ausgesetzt ist, und über die er nicht die geringste Macht hat.“²⁰ Engels weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß es weniger die Armut als vielmehr die Existenzunsicherheit, „die Unsicherheit der Lebensstellung“ ist, die demoralisierend auf die Arbeiter einwirkt. Die Existenzunsicherheit ergibt sich aber gerade aus der Tatsache, daß der Arbeiter keinerlei Produktionsmittel besitzt, daß er nichts hat als „seine beiden Hände“, seine Arbeitskraft. Selbst der Verkauf dieser Arbeitskraft ist ihm im Kapitalismus nicht garantiert. Jede Krise,

¹⁶ Marx/Engels: Ausgewählte Schriften. Bd. I. Moskau 1950. S. 28

¹⁷ Ebenda: S. 25

¹⁸ K. Marx/F. Engels: Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften. Berlin 1953. S. 261

¹⁹ K. Marx/F. Engels: Ausgewählte Schriften. Bd. I. S. 26

²⁰ Friedrich Engels: Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Berlin 1947. S. 115

jede von politischen oder sonstigen Motiven diktierte feindselige Handlung des kapitalistischen Unternehmers kann ihn arbeitslos und damit brotlos machen. In keiner anderen Gesellschaftsordnung hat deshalb die allgemeine Demoralisierung selbst breiter Teile der werktätigen Volksmassen einen solchen Umfang angenommen wie im Kapitalismus — und dies nicht nur in seiner Abstiegsperiode — dem Imperialismus —, sondern auch schon in der Frühperiode des Kapitalismus. Die Frühschriften von Marx und Engels sind voll von Beispielen und Beweisen dafür. Die ursprüngliche Akkumulation ist geradezu ein Muster dieser allgemeinen Demoralisierung im Frühkapitalismus. Es erweist sich folglich, daß der gesellschaftliche Fortschritt vom Feudalismus zum Kapitalismus sowohl mit moralischem Fortschritt wie mit moralischem Rückschritt verbunden ist. Und dies betrifft nicht nur diese Periode, sondern alle Epochen der Klassengesellschaft. Unzweifelhaft war der Übergang von der Urgesellschaft zur Sklaverei ein großer gesellschaftlicher Fortschritt. Aber er war zugleich ein Übergang von den Produktionsverhältnissen der gegenseitigen Hilfe und Zusammenarbeit — wenn auch unter primitivsten Umständen — zu den Produktionsverhältnissen der Ausbeutung und Unterdrückung, zu einer Epoche, in der über einen langen Zeitraum die große Mehrheit aller Menschen von einer geringfügigen Anzahl Privateigentümer auf das grausamste ausgebeutet wurde, in der die Menschen sich nicht als Menschen begegneten, sondern als Herren und Knechte gegenüberstanden.²¹ Wie Franz Loeser die Rechtfertigung herleitet, daß die „*Formen der Ausbeutung* unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen auf der Grundlage des grundsätzlichen objektiven Kriteriums als *gut* (sicher meint Franz Loeser *sittlich gut*; R. M.) bewertet werden müssen, obwohl sie vom Standpunkt der Ausgebeuteten schlecht waren“ (S. 970 — Hervorhebungen im Original), das wird wohl für ewig sein Geheimnis bleiben. Seine Behauptung, daß „dieser Standpunkt eindeutig aus den Werken der Klassiker hervorgehe“, ist eine Entstellung des Marxismus, die entschieden zurückgewiesen werden muß.

In diesem Zusammenhang sei noch einmal auf die eigenartige sophistische Methode von Franz Loeser verwiesen. Zum Beweis seiner oben angeführten Behauptung beruft er sich auf das bekannte Zitat aus Friedrich Engels' „Anti-Dühring“: „Es ist sehr wohlfeil, über Sklaverei und dergleichen in allgemeinen Redensarten loszuziehen und einen hohen sittlichen Zorn über dergleichen Schändlichkeit auszugießen. Leider spricht man damit weiter nichts aus als das, was jedermann weiß, nämlich daß diese antiken Einrichtungen unsern heutigen Zuständen und unsern durch diese Zustände bestimmten Gefühlen nicht mehr entsprechen ... Und wenn wir hierauf eingehen, so müssen wir sagen, so widerspruchsvoll und so ketzerisch das auch klingen mag, daß die Einführung der Sklaverei unter den damaligen Umständen ein großer Fortschritt war.“²² Engels stellte in diesem Zusammenhang die Frage, *wie* diese Einrichtungen der Sklaverei entstanden sind, *warum* sie bestanden und *welche historische* Rolle sie gespielt haben. Aber gerade diesen Mittelsatz ließ Franz Loeser weg. Friedrich Engels ging es dabei um eine dialektisch-materialistische Erklärung der Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung, um den Nachweis des allgemein gesellschaftlichen Fortschritts von den tierischen Anfängen der Menschheit bis zu den Höhen der

²¹ Vgl. hierzu Matthäus Klein: Über die ethische Leistung der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution. In: DZfPh 6/V/1957. S. 660 ff.

²² Friedrich Engels: Anti-Dühring. Berlin 1948. S. 221

modernen Zivilisation. Franz Loeser aber macht daraus eine solche Behauptung, daß die Ausbeutung der werktätigen Massen in der Aufstiegsperiode der jeweils herrschenden Klassen (Skavenhalter, Feudalherren und Bourgeoisie) grundsätzlich als gut bewertet werden muß (S. 970). Im Jahre 1844 schrieben Marx und Engels in der „Heiligen Familie“, daß „in den Lebensbedingungen des Proletariats alle Lebensbedingungen der heutigen Gesellschaft in ihrer unmenschlichsten Spitze“ zusammengefaßt sind²³, daß das Proletariat sich aus dieser Lage befreien muß und wird. Im Jahre 1848 legten sie beide das umfassendste Programm der internationalen Arbeiterbewegung zum Sturz der bestehenden Ausbeuterordnung vor — und das alles zu einem Zeitpunkt, da der Kapitalismus doch durchaus noch in seiner Aufstiegsperiode begriffen und nach Loesers Auffassung demzufolge auch die Ausbeutung noch durchaus „als gut“ zu bezeichnen war. Das gesamte Ideengut von Marx und Engels, ihre gesamte Lehre, ist in dieser historischen Periode entstanden. Offensichtlich hatten Marx und Engels schon damals eine andere Auffassung von den politischen und moralischen Qualitäten der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, als sie Franz Loeser heute über die damalige Zeit hat.

Die Ursache für die verabsolutierende Identifizierung des moralisch Guten mit dem gesellschaftlichen Fortschritt liegt meines Erachtens bei Franz Loeser darin, daß er aus der objektiven Gesetzmäßigkeit einen Fetisch macht. Marx und Engels haben die objektiven Gesetze der kapitalistischen Gesellschaftsordnung enthüllt und damit die Voraussetzung für die Möglichkeit der wissenschaftlichen Voraussicht geschaffen. Aber sie haben sich nie darauf beschränkt, diese Gesetzmäßigkeiten oder die historische Notwendigkeit bestimmter gesellschaftlicher Erscheinungen nur festzustellen resp. anzuerkennen. Vielmehr kam es ihnen stets darauf an, das Wechselverhältnis und die historische Rolle der Klassen im politischen Kampf auf der Basis der objektiven Gesetzmäßigkeiten genau zu bestimmen. Franz Loeser betrachtet die historische Notwendigkeit vom Standpunkt der passiven Kontemplation. Marx und Engels aber lehrten, ein aktives, die Gesellschaft veränderndes Verhältnis zu den objektiven Gesetzen einzugehen. Dabei ließen sie sich sowohl von der Kenntnis dieser Gesetze und der Anerkennung der historischen Notwendigkeit wie auch von den besonderen Aufgaben und den grundlegenden Interessen der Arbeiterklasse in der jeweiligen Etappe ihres Klassenkampfes leiten. Sie gingen davon aus, daß die Anerkennung der kapitalistischen Entwicklung keineswegs den Kampf der Arbeiterklasse gegen die Bourgeoisie ausschließt. Im Kommunistischen Manifest heißt es diesbezüglich: „In Deutschland kämpft die Kommunistische Partei, sobald die Bourgeoisie revolutionär auftritt, gemeinsam mit der Bourgeoisie gegen die absolute Monarchie, das feudale Grundeigentum und die Kleinbürgerei. Sie unterläßt aber keinen Augenblick, bei den Arbeitern ein möglichst klares Bewußtsein über den feindlichen Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat herauszuarbeiten, damit die deutschen Arbeiter sogleich die gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, welche die Bourgeoisie mit ihrer Herrschaft herbeiführen muß, als ebenso viele Waffen gegen die Bourgeoisie kehren können, damit, nach dem Sturz der reaktionären Klassen in Deutschland, sofort der Kampf gegen die Bourgeoisie selbst beginnt.“²⁴ Hier haben wir nicht nur ein glänzen-

²³ Marx/Engels: Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften. Berlin 1953. S. 138

²⁴ Marx/Engels: Ausgewählte Schriften. Bd. I. S. 53/54. (Hervorhebung von mir; R. M.)

des Beispiel marxistischer Strategie und Taktik. Marx und Engels zeigen hier zugleich auch, wie man als Marxist schon in Perioden der relativen Übereinstimmung der Klasseninteressen der Bourgeoisie mit den Interessen des allgemein gesellschaftlichen Fortschritts und denen der werktätigen Massen sich auf den Boden jener Klasse stellen muß, die von der Geschichte dazu berufen ist, die bestehenden politischen und gesellschaftlichen Zustände, selbst wenn sie noch eine progressive Entwicklung nehmen, zu revolutionieren. Die historischen Aufgaben und die besonderen Interessen der Arbeiterklasse bedürfen deshalb einer besonderen Betonung, weil die allgemein historische Notwendigkeit in der Aufstiegsperiode der Bourgeoisie sowohl mit den Interessen der Bourgeoisie wie auch mit den Interessen des Proletariats übereinstimmt. Trotz dieser Übereinstimmung existiert von Anfang an der Klassengegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie. Das Proletariat unterstützt die Bourgeoisie im Hinblick auf den allgemein gesellschaftlichen Fortschritt und bekämpft zu gleicher Zeit dieselbe Bourgeoisie in all den Fragen, in denen diese ihre speziellen Klasseninteressen dem allgemein gesellschaftlichen Interesse entgegenstellt, wo sie die Arbeiterklasse an der Entfaltung ihrer politischen Klassenkräfte hindert usw. Erst auf einer bestimmten Stufe geraten die Klasseninteressen der Bourgeoisie generell in einen feindlichen Gegensatz zu den objektiven Erfordernissen der gesellschaftlichen Entwicklung. Die besonderen Klasseninteressen des Proletariats aber bleiben ständig in Übereinstimmung mit den objektiven gesellschaftlichen Bedürfnissen, mit der historischen Notwendigkeit. Diese Tatsache trifft aber keineswegs für alle revolutionären Klassen der Geschichte zu. Sie ergibt sich vielmehr aus der besonderen historischen Rolle des Proletariats, aus der Tatsache, daß das Proletariat als historisch letzte ausgebeutete Klasse berufen ist, mit seiner eigenen Befreiung zugleich alle anderen ausgebeuteten Schichten und Klassen von jedweder Ausbeutung und Unterdrückung durch eine Minderheit von Aufbeutern zu befreien.

Matthäus Klein hat in seinem Referat auf der Moral-Konferenz im April 1957 sehr zu recht diese Tatsache hervorgehoben, wenn er erklärte: „Erst von hier an (d. h. mit Beginn der sozialistischen Epoche in der Entwicklung der Menschheit; R. M.) wird es dank dem Umstande, daß die Arbeiterklasse in ihrer Existenz und in ihrem Kampf die Interessen der gesamten fortschrittlichen Menschheit repräsentiert, objektiv möglich, nicht nur das Moralische, sondern tatsächlich *alle* Sphären des gesellschaftlichen Lebens der Arbeiterklasse, *alles* Tun der neuen sozialistischen Gesellschaft mit der erkannten historischen Notwendigkeit in Übereinstimmung zu bringen.“²⁵ Nur bei einer völlig unhistorischen metaphysischen Betrachtung dieses Problems kann man — wie Franz Loeser — zu einem Moralkriterium gelangen, daß für alle Zeiten gelten soll. In Wirklichkeit sind aber nicht nur die Moralnormen, sondern auch die *Moralkriterien* selbst *klassenmäßig und historisch bedingt*. Bei der Bestimmung dieser Kriterien muß man von den grundlegenden objektiven Interessen der Volksmassen ausgehen, denn sie waren in der Geschichte stets die Schöpfer und Hauptträger sowohl des gesellschaftlichen Fortschritts im allgemeinen wie des moralischen Fortschritts im besonderen. Man kann sicher sagen, daß in den einzelnen Gesellschaftsordnungen der antagonistischen Klassengesellschaft jeweils jene Moral die für ihre

²⁵ Neues Leben — Neue Menschen. S. 29

Zeit beste gewesen ist, die diese grundlegenden Interessen der ausgebeuteten und unterdrückten Volksmassen am umfassendsten zum Ausdruck gebracht hat. Dabei ist die Dialektik der menschlichen Geschichte derart, und auch darauf hat Matthäus Klein mehrmals ausdrücklich hingewiesen, daß der allgemein gesellschaftliche Fortschritt in der vergangenen Periode der Menschheit häufig auf dem Gebiet der Moral mit Rückschritten verbunden war. Der Übergang vom Matriarchat zum Patriarchat führte zu einer enormen Steigerung der Produktivkräfte infolge der damit verbundenen Arbeitsteilung. Zugleich aber brachte er den Frauen — d. h. der Hälfte des ganzen Menschengeschlechts — die entwürdigende Unterordnung unter die Despotie des männlichen Geschlechts. Zwar hat diese Despotie ihre Formen verändert und verfeinert; aber grundsätzlich aufgehoben wurde sie erstmalig in den sozialistischen Staaten, wenn sie hier auch in Einzelfällen infolge der nachwirkenden Macht einer uralten Tradition noch praktiziert wird. Der Fortschritt von der Urgesellschaft zur Sklavenhalterordnung brachte es mit sich, daß man die Kriegsgefangenen nicht mehr tötete, sondern sie nützliche Arbeit verrichten ließ. Das war gleichzeitig auch ein Fortschritt in den moralischen Beziehungen der Menschen. Zugleich aber war damit verbunden die völlige Versklavung der absoluten Mehrheit des Menschengeschlechts.

Fortschritt und Rückschritt befinden sich demzufolge nicht nur im Verhältnis der zeitlichen Aufeinanderfolge, sondern auch im Verhältnis der Gleichzeitigkeit. Es wäre völlig verfehlt, die kapitalistische Entwicklung so hinzustellen, als gäbe es in der gesamten Frühperiode des Kapitalismus bis zum Übergang ins Stadium des Imperialismus *nur* absoluten Fortschritt, wie Loeser das macht. Schon in der Aufstiegsperiode des Kapitalismus entwickelt das Proletariat z. B. Moralnormen wie die proletarische Solidarität und den proletarischen Internationalismus, denen gegenüber alle diesbezüglichen Normen der Bourgeoisie geradezu reaktionär sind. Mögen die Moralnormen der Bourgeoisie gegenüber den Moralnormen des Feudalismus auch in gewissem Grade fortschrittlich gewesen sein, im Vergleich zu den Moralnormen des Proletariats waren die bürgerlichen Moralgebote auch dann, als die Ausbeutung — wie Franz Loeser orakelt — „noch unbedingt gut war“, ein absoluter Rückschritt.

Franz Loeser beruft sich zur Unterstützung seiner Polemik gegen Matthäus Klein auf Engels und zitiert zu diesem Zweck folgende Stelle aus Engels Arbeit „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates“: „Da die Grundlage der Zivilisation die Ausbeutung einer Klasse durch eine andere ist, so bewegt sich ihre ganze Entwicklung in einem fortdauernden Widerspruch. Jeder Fortschritt der Produktion ist gleichzeitig ein Rückschritt in der Lage der unterdrückten Klasse, d. h. der großen Mehrzahl. Jede Wohltat für den einen ist notwendig ein Übel für den anderen; jede neue Befreiung der einen Klasse eine neue Unterdrückung für eine andere Klasse.“²⁶

Meiner Auffassung nach aber hat Franz Loeser hier eine Stelle ausgewählt, die seine Thesen nicht stützt, sondern *widerlegt*. Das geht auch aus der diesem Zitat folgenden Bemerkung von Friedrich Engels hervor: „Je weiter also die Zivilisation fortschreitet, je mehr ist sie genötigt, die von ihr mit Notwendigkeit geschaffenen Übelstände mit dem Mantel der Liebe zu bedecken, sie zu

²⁶ Marx/Engels: Ausgewählte Schriften. Bd. II. Moskau 1950. S. 302

beschönigen oder wegzuleugnen, kurz eine konventionelle Heuchelei einzuführen, die weder früheren Gesellschaftsformen noch selbst den ersten Stufen der Zivilisation bekannt war und die zuletzt in der Behauptung gipfelt: die Ausbeutung der unterdrückten Klasse werde betrieben von der ausbeutenden Klasse einzig und allein im Interesse der ausgebeuteten Klasse selbst; und wenn diese das nicht einsehe, sondern sogar rebellisch werde, so sei das der schändlichste Undank gegen die Wohltäter, die Ausbeuter.“²⁷ Eben auf diese Konsequenz laufen die gesamte Argumentation Franz Loesers in bezug auf die Identität des moralisch Guten mit dem gesellschaftlichen Fortschritt und sein unhistorisches und klassenloses Kriterium hinaus. Für Franz Loeser existieren offensichtlich nur Gesetze, aber keine Klassen (weshalb er wahrscheinlich auch den oben zitierten Satz weggelassen hat), für ihn gibt es nur philosophische Abstraktionen, aber keine Politik. Diese Negierung der Klassenbeziehungen und des politischen Kampfes der Klassen bringt ihn auch notwendig in einen unlösbaren Widerspruch zu den Beschlüssen des V. Parteitages der SED.

Walter Ulbricht erklärte auf dem V. Parteitag: „Der Eckstein der alten bürgerlichen Gesellschaft war von jeher die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen. An ihr scheiden sich die Geister und die Welten. Wer in irgendeiner Form die Ausbeutung betreibt, sie fördert oder rechtfertigt, sei es mit noch so ausgetüftelten hochkulturellen u. a. Begründungen, der kann nicht wahrhaft sittlich, nicht wirklich menschlich sein. *Nur derjenige handelt sittlich und wahrhaft menschlich, der sich aktiv für den Sieg des Sozialismus einsetzt, d. h. für die Beseitigung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen.*“²⁸ Diese grundlegenden Feststellungen des V. Parteitages der SED entsprechen voll auf den Hinweisen der Klassiker des Marxismus-Leninismus. „Die Sittlichkeit dient dazu, daß die menschliche Gesellschaft höher steige *und sich von der Ausbeutung der Arbeit befreie*“, schrieb Lenin²⁹. Marx, Engels und Lenin sahen im Kampf für den Kommunismus, für die klassenlose Gesellschaft, den höchsten Maßstab der proletarischen Sittlichkeit. Dieser Maßstab entspricht sowohl dem objektiven gesetzmäßigen Entwicklungsprozeß des Kampfes der Arbeiterklasse wie auch ihrer allgemeinen politischen Zielsetzung, und dies nicht erst im Imperialismus, sondern während der ganzen Zeit der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Folgerichtig mußte Franz Loeser, wenn er den Mut zur Konsequenz besitzt, alle Kämpfe des Proletariats im vergangenen Jahrhundert, die der Vorbereitung der Arbeiterklasse auf die Errichtung der kommunistischen Gesellschaft dienten, verurteilen, denn zu jener Zeit war den Kapitalismus ja noch fortschrittlich und die kapitalistische Ausbeutung laut Loeser ja noch „als gut“ zu bewerten. Man vergleiche damit nur, wie Marx die Pariser Kommune begrüßt.

Offenbar begreift Franz Loeser ebenfalls diese Konsequenz. Daraus ist wahrscheinlich auch der Nachtrag zu Seite 969 zu erklären.³⁰ Dieser Nachtrag ist ein Versuch, zwei gegensätzliche und unvereinbare Standpunkte zu versöhnen. Einerseits bezeichnet Loeser die Ausbeutung der Arbeiter auf der Grundlage seines

²⁷ Ebenda: S. 303

²⁸ Walter Ulbricht: Der Kampf um den Frieden, für den Sieg des Sozialismus, für die nationale Wiedergeburt Deutschlands als friedliebender, demokratischer Staat. Berlin 1958. S. 121

²⁹ Lenin: Ausgewählte Werke in 2 Bänden. Bd. II. S. 792 (Hervorhebung von mir; R. M.)

³⁰ Vgl. DZfPh 6/VI/1958. S. 979

„grundsätzlichen Kriteriums“ als sittlich gut, andererseits fürchtet er die Schlußfolgerung, sich von diesem Kriterium distanzieren zu müssen. Seine Berufung auf die Ausführungen Lenins zum Kriterium soll die angebliche Übereinstimmung der Auffassungen der Klassiker des Marxismus-Leninismus mit denen Franz Loesers beweisen. Jeder aufmerksame Leser vermag aber festzustellen, daß die Auffassungen der Klassiker des Marxismus-Leninismus in einem grundlegenden Widerspruch zur gesamten Loeserschen Konzeption in der Frage des Kriteriums — und nicht nur in dieser — stehen. Man kann eben das Problem der Ausbeutung, wie das Franz Loeser versucht, nicht aus dem Kriterium der proletarischen Moral herausnehmen, ohne mit den wichtigsten Prinzipien der sozialistischen Ethik in Widerspruch zu geraten. An dieser Frage scheiden sich die Geister und die Welten, wie Walter Ulbricht auf dem V. Parteitag der SED festgestellt hat. Für Franz Loeser aber spielt die Ausbeutung kaum eine oder überhaupt keine Rolle. Deshalb hat er sicher nicht zufällig in seinem Zitat aus der Rede Walter Ulbrichts auf dem V. Parteitag der SED gerade den Hinweis auf die Stellung zur Ausbeutung fortgelassen, obwohl in diesem Referat gerade die Stellung zur Ausbeutung zum Kriterium der proletarischen Sittlichkeit erklärt wird. Man kann das nicht anders erklären als einen Versuch, krampfhaft eine vorgefaßte fixe Idee — die Idee von der unbedingten Übereinstimmung des moralisch Guten mit dem sozialen Fortschritt — aufrechtzuerhalten, selbst um den Preis der Aufgabe von Grundprinzipien der marxistisch-leninistischen Weltanschauung. Mit allem Nachdruck muß deshalb dazu erklärt werden, daß ein solcher Standpunkt mit dem Marxismus-Leninismus nicht mehr das geringste gemein hat.

Man muß Franz Loeser zugestehen, daß er sich mit viel Energie und Leidenschaft — die einer besseren Sache würdig gewesen wäre — in die Rolle eines Apologeten der kapitalistischen Ausbeuterklasse hineinmanövriert hat, und das alles im Namen der Verteidigung des Marxismus, insbesondere der marxistischen Philosophie. Um Franz Loeser die Möglichkeit zu geben, seine Grundkonzeption an Hand von Äußerungen der Klassiker des Marxismus-Leninismus zu überprüfen, geben wir hier ein längeres Zitat aus dem Hauptwerk von Karl Marx „Das Kapital“ wieder. Im Zusammenhang damit, wie die kapitalistische Anwendung der Maschine den Arbeitstag verlängert und den Arbeiter in seinem Menschsein entwürdigt, äußert Marx — gegen die Apologeten der bürgerlichen Ökonomie gerichtet — folgende, auch für das Verständnis der widerspruchsvollen Entwicklung der Moral sehr wertvolle Gedanken: „Daher das merkwürdige Phänomen in der Geschichte der modernen Industrie, daß die Maschine alle sittlichen und natürlichen Schranken des Arbeitstages über den Haufen wirft. Daher das ökonomische Paradoxon, daß das gewaltigste Mittel zur Verkürzung der Arbeitszeit in das unfehlbarste Mittel umschlägt, alle Lebenszeit des Arbeiters und seiner Familie in *disponible Arbeitszeit* für die Verwertung des Kapitals zu verwandeln. ‚Wenn‘, träumte *Aristoteles*, der größte Denker des Altertums, ‚wenn jedes Werkzeug auf Geheiß, oder auch vorausahnend, das ihm zukommende Werk verrichten könnte, wie des Dädalus Kunstwerke sich von selbst bewegten, oder die Dreifüße des Hephästos aus eigenem Antrieb an die heilige Arbeit gingen, wenn so die Weberschiffe von selbst webten, so bedürfte es weder für den Werkmeister der Gehilfen, noch für die Herrn der Sklaven.‘ Und *Antipatros*, ein griechischer Dichter aus der Zeit des Cicero, begrüßte die

Erfindung der Wassermühle zum Mahlen des Getreides, diese Elementarform aller produktiven Maschinerie, als Befreierin der Sklavinnen und Herstellerin des goldenen Zeitalters! „Die Heiden, ja die Heiden!“ Sie begriffen, wie der gescheite Bastiat entdeckt hat, und schon vor ihm der noch klügere MacCulloch, nichts von politischer Ökonomie und Christentum. Sie begriffen u. a. nicht, daß die Maschine das probateste Mittel zur Verlängerung des Arbeitstages ist. *Sie entschuldigten etwa die Sklaverei des einen als Mittel zur vollen menschlichen Entwicklung des anderen. Aber Sklaverei der Massen predigen, um einige rohe oder halbgebildete Parvenüs zu ‚eminent spinners‘, ‚extensive sausage makers‘ und ‚influential shoe black dealers‘ (hervorragenden Spinnern, großen Wurstfabrikanten und einflußreichen Händlern in Schuhwichse) zu machen, dazu fehlte ihnen das spezifisch christliche Organ.“*³¹

Wir haben gesehen, wohin das unhistorische Moralkriterium Loesers führt. Franz Loeser landet bei der „ethischen“ Apologetik der Ausbeutung. Wir wissen nicht, ob er dahin wollte, wir können aber nicht umhin festzustellen, daß er dahin kam. Und eben mit dieser Tatsache und ihrer theoretischen Fundierung muß man sich auseinandersetzen.

Es bleibt nach all dem für diesen Teil seines Artikels noch zu untersuchen, ob seine Vorwürfe berechtigt sind, Matthäus Klein verneine jede kontinuierliche Entwicklung in der Gesellschaft und der Moral (S. 962). Franz Loeser hat diesen Vorwurf in verschiedener Form und an mehreren Stellen erhoben. Matthäus Klein verneine nach Loesers Behauptung „nicht nur jegliche Höherentwicklung der Moral der unterdrückten Klassen, sondern verneine die Möglichkeit einer in der Klassengesellschaft bestehenden fortschrittlichen Moral überhaupt“ (S. 962). Diese völlig absurden Behauptungen stützt Loeser auf die These, daß Matthäus Klein den sittlichen Wert der Produktionsverhältnisse des Privateigentums im negativen Sinne vollkommen verabsolutiere. Ich habe bereits nachgewiesen, daß diese Behauptung Loesers jeglicher Grundlage entbehrt, es sei denn, man sieht seine sophistischen subjektivistischen Interpretationen der entsprechenden Stellen bei Matthäus Klein als genügend begründet an. Eigentlich erübrigte sich eine erneute Bezugnahme auf diese Frage. Da Loeser ihr jedoch entscheidendes Gewicht beilegt, wollen wir uns noch einmal kurz damit beschäftigen. Franz Loeser hätte in den Publikationen Matthäus Kleins mehrere Stellen finden können, in denen gerade das Gegenteil von dem gesagt ist, was er von Matthäus Klein behauptet. Er hat aber alle diese Stellen geflissentlich überlesen. Daher erlauben wir uns, sie ihm ins Gedächtnis zurückzurufen. In seinem Referat auf der Moral-Konferenz erklärte Matthäus Klein: „Im ganzen und historisch gesehen hat die Moral ohne Zweifel von Gesellschaftsformation zu Gesellschaftsformation eine Höherentwicklung durchgemacht; aber was im historischen Sinne richtig und notwendig ist, das ist etwas ganz anderes als das konkrete praktisch-moralische Verhalten, das die jeweils zur Herrschaft Gelangenden gegenüber den jeweils Unterdrückten und Ausgebeuteten betätigten.“³² Und etwas weiter heißt es: „Es ist für die ganze Geschichte der Klassengesellschaft charakteristisch, daß der historische Fortschritt der antagonistischen Klassengesellschaft in vieler Hinsicht jeweils mit moralischen Rückschlägen verbunden war,

³¹ K. Marx: Das Kapital. Bd. I. Berlin 1951. S. 428/429. (Letzte Hervorhebung von mir; R. M.)

³² Neues Leben — Neue Menschen. S. 28

wenn dabei auch gleichzeitig wieder, im ganzen der Entwicklung gesehen, ein moralischer Fortschritt herauskam.“ Weitere Gedanken dazu befinden sich auch an anderen Stellen.³³

Auch diese Gegenüberstellung erübrigt jeden weiteren Kommentar. Sie bestätigt nur, was wir wiederholt festgestellt haben,

1. daß Franz Loeser sehr oberflächlich an die *wissenschaftliche* Auseinandersetzung mit den Auffassungen von Matthäus Klein herangegangen ist,

2. daß er dabei selbst vor direkten und böartigen Entstellungen und dem Versuch, die Leser irrezuführen, nicht zurückscheute. Daß Loesers eigene Auffassungen vom objektiven Kriterium der Moral keine Grundlage für eine marxistische Ethik bilden, ist bereits im wesentlichen nachgewiesen worden. Doch wird hierzu noch einiges im Fortgang der Diskussion zu sagen sein. Ob und inwieweit Loesers andere Thesen den Anspruch darauf erheben können, eine marxistische Erklärung moralischer Phänomene zu sein, werden wir in der Fortsetzung dieses Artikels untersuchen.

(Wird fortgesetzt)

³³ Vgl. ebenda: S. 34/35; sowie in: DZfPh 2/V/1957 und 6/V/1957; sowie in: Einheit. Heft 12/1956

Aus philosophischen Zeitschriften der sozialistischen Länder: Filosofický Časopis. Heft 1—6/1957 (ČSR)

Die folgenden Resümees geben einen Überblick über den Inhalt der wichtigsten Beiträge, die im Jahrgang 1957 von „Filosofický Časopis“, der Philosophischen Zeitschrift der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, veröffentlicht worden sind.

Heft 1

J. Kudrna: Zur historischen Charakteristik der Methodologie und Ontologie Vicos (S. 1—20)

G. B. Vicos Werk ist von den bürgerlichen Philosophen nicht begriffen worden, und außer einigen wenigen Hinweisen der Begründer des Marxismus-Leninismus vermissen wir auch eine marxistische Bearbeitung der Philosophie Vicos. Der Autor ist bestrebt, Vicos Werk marxistisch zu bewerten und stellt sich zwei Aufgaben: Vicos Verhältnis zur neuen Methode (jener naturwissenschaftlichen Methode, die von Descartes verallgemeinert wurde) zu zeigen und zu erklären, welche Aufgabe Vico der Praxis im Prozeß der menschlichen Erkenntnis zuschreibt. Beim ersten dieser Probleme hebt der Autor hervor, daß Vico im neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Denken und in der damit zusammenhängenden naturwissenschaftlichen Methode eine der größten Errungenschaften der Neuzeit sah, daß er aber gleichzeitig — infolge seiner Abneigung gegen den eklektischen Skeptizismus und weil er das mechanistische Prinzip, welches ermöglichen würde, die mathematisch-geometrische Methode auf alle wissenschaftlichen Gebiete ohne Unterschied zu applizieren, ablehnte — die zeitgenössische Bildung (vor allem die kartesianische Metaphysik und die kartesianische Denkart) kritisierte. Die Kritik war nicht gegen die neue Methode, sondern gegen ihre Uniformität gerichtet. Vicos eigene Methode enthält alle Besonderheiten der wissenschaftlichen Methoden. So gelangt dieser Denker bis zu den Grundlagen der dialektischen Logik, die das Logische in den Wissenschaften verallgemeinert. — Beim zweiten Problem unterstreicht der Autor, daß Vico den mechanischen Materialismus Descartes' und Spinozas' vor allem deshalb kritisierte, weil dieser Materialismus das aktive Prinzip der Erkenntnis völlig vernachlässigte. Er entwickelte die Idee, daß die menschliche Praxis von der Erkenntnis nicht zu trennen sei. Vico ist aber in seiner Lösung nicht konsequent; allerdings schon die Fragestellung und der Versuch, wissenschaftliche Gesetze festzustellen und die Besonderheiten des gesellschaftlichen Geschehens zu erfassen, zu dem er bei der Lösung seiner Frage kommt, ist von großer Bedeutung. Vicos Werk eröffnete so eine sehr bedeutende Problematik und bildet den Höhepunkt in der ersten Etappe des neuzeitlichen Denkens.

D. Machovec: Politisch-ökonomische Beobachtungen, Erkenntnisse und Ansichten Homers S. 21—39)

Diese Studie will ein Bild der politisch-ökonomischen Ansichten geben, die in der antiken griechischen Literatur früher zu finden sind als einige politisch-ökonomische Erkenntnisse, die zum ersten Mal von griechischen Philosophen ausgedrückt wurden. Der Autor wählt als Objekt seiner Studie Homers Ilias und Odyssee. In diesen Werken findet man vor allem einige allgemein politisch-ökonomische Ansichten Homers: Aus der Tatsache, daß in jener Zeit (da bereits eine ziemlich fortgeschrittene Differenzierung der Gesellschaft in arbeitende Sklaven und ihre Herren bestand) nicht nur die Unfreien, sondern auch die Freien arbeiten mußten, geht hervor, daß er die physische Arbeit noch nicht als grausames Schicksal und als etwas Verachtenswertes betrachtet. Bei Homer zeigt sich wahrscheinlich zum ersten Mal in der antiken Literatur eine Vorahnung der Ausbeutung (allerdings noch nicht im Verhältnis Sklave — Herr, sondern im Verhältnis zweier Aristokraten). Außerdem kann man auf einige seiner spezielleren politisch-ökonomischen Ansichten hinweisen (das konkrete Bewußtsein, daß die Kriege wirtschaftliche Ursachen haben; Erwägungen über die Sonderstellung des Goldes in der Produktion und im Austausch u. a.). Zum Schluß bewertet der Autor die Ilias und Odyssee als Ausdruck der Epoche, in der sich bereits

die Anfänge des Umsturzes der Produktionsverhältnisse der Urgemeinschaft in die der Sklavengesellschaft zeigen.

K. Berka: Zur Theorie der Modalität in der Antike (S. 40–59)

Das Ziel dieser Studie ist es, am Material der antiken Logik zu zeigen, wie sich die Ansichten über die Modalität entwickelten und zu welchen Ergebnissen man bereits in jener Zeit kam, um dadurch zum Begreifen der modernen Modalitätstheorie, die in letzter Zeit in den Vordergrund tritt, beizutragen, denn die Entwicklung der Natur- und Gesellschaftswissenschaften führte zu der Ansicht, daß zum Erfassen der Vielgestaltigkeit der objektiven Erscheinungen die zweiwertige Logik nicht genüge und daß daher eine mehrwertige Logik aufgebaut werden muß, in welcher die modalen Kategorien ausgedrückt werden könnten.

Vom Gesichtspunkt unseres Problems können wir in den Werken bedeutender antiker Denker, die sich mit den Problemen der Logik befaßten, zwei Linien verfolgen: Die erste bilden die Denker, welche das Modalitätssystem entfalteten, das auf Diodoros' Definition der Möglichkeit gegründet ist, in die Diodoros auch die Möglichkeit der Zeitbestimmung, die sich auf die Zukunft bezieht, einschloß, wodurch die Zweiwertigkeit der Logik verletzt und die Möglichkeit geschaffen wurde, ein konsistentes Modalitätssystem zu bilden (diese Linie bilden Diodoros Kronos, Aristoteles, Theophrast und Boethius). In der zweiten Linie sind Denker, die Anhänger der streng zweiwertigen Logik sind und daher nicht zur Entfaltung der Modalitätstheorie beitragen konnten (Philon und hauptsächlich Chrysippos).

Bei Aristoteles finden wir neben der Entfaltung von Diodoros' System auch einen Versuch, ein eigenes Modalitätssystem zu schaffen, das auf der Definition des Begriffs to endechomenon gegründet ist: „Ich nenne aber dasjenige statthaft und statthaftes Sein, was zwar nicht notwendig ist, aber aus dessen Annahme sich auch kein Unmögliches ergibt“.¹ Dieses System ist aber logisch nicht konsequent.

Die antiken Denker kamen auf dem Gebiet der Modalitätstheorie zu so bewerkenswerten Ergebnissen, daß vieles aus ihren Werken zum Bestandteil der modernen Modalitätslogik wurde.

Heft 2

J. Beneš: Purkynjes Physiologie und Dialektik (S. 173–194)

Die Studie ist der Analyse von Purkynjes methodischen Erwägungen über die Physiologie und der Erklärung seines Suchens nach einer Konzeption der Physiologie gewidmet. Das Ziel der Studie ist, das Verhältnis dieser Erwägungen zur Dialektik festzustellen.

Purkynje sprach bereits im Jahre 1819 die Ansicht aus, daß die Physiologie sich nur mit dem Objektiven (Körperlichen) befasse und die Empfindungen als solche aus ihrem Bereich ausschließe. Ein Vergleich der Arbeit Purkynjes mit Goethes „Farbenlehre“ zeigt, daß beide Autoren nur einen analogen Forschungsvorgang haben; aus Goethes Forschungen geht eine subjektivistische und idealistische Richtung der Physiologie hervor, Purkynje hingegen kommt durch schöpferische Arbeit zur materialistisch eingestellten Physiologie. Im Jahre 1823 erklärt Purkynje die Physiologie als Wissenschaft von der Idee des menschlichen Lebens, von seinem normalen Ausdruck in den Individuen in den verschiedenen Abschnitten ihres Daseins und von den Beziehungen dieses Lebens zur Außenwelt. Außerdem stellt er die physiologische Forschung vor die Beziehung zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen; diese Beziehung macht er zum Objekt seiner wissenschaftlichen Forschung. Aus weiteren Arbeiten (1827) geht hervor, daß ihm die Notwendigkeit selbständiger Experimente in der Physiologie klar wurde und daß er seine Wissenschaft philosophisch begründet. Purkynjes Rezension der Arbeit des deutschen Physiologen J. Müller zeigt seine Einstellung zur Dialektik. Müller versuchte sie auf die Physiologie anzuwenden, tat dies aber auf idealistische Art. Purkynje negierte diese aprioristische Anwendung der Dialektik, nicht aber die Dialektik selbst. Er spricht nicht nur von ihr; die Dialektik wird ihm zum Instrument der Erkenntnis. Im Jahre 1833 beobachtet Purkynje, daß die Physiologie, die sich mit der Beschreibung der Erscheinungen begnügt, leicht in eine idealistische Auslegung übergeht. Deshalb fordert er eine Verbindung des Physiologiestudiums mit der Physik und Chemie und begründet so die materialistische Physiologie. In seiner glänzenden Schlußfolgerung aus dem Jahre 1851 unterstreicht er, daß das Leben die Gesetze der anorganischen Natur nicht aufhebt, sondern sie auf höherer Stufe erfüllt, daß das Geistige sich als höhere Stufe der Erscheinungen, die an das Organische, an die lebende Materie und an ihre höhere Struktur gebunden sind, zeigt. Diese Auffassung bringt dann für seine Forschung zwei grundlegende Forderungen: a) den Organismus als individuelles Ganzes in der Beziehung zur Umgebung zu studieren und ihn in

¹ Aristoteles: Erste Analytiken. Erstes Buch. 13. Kapitel. Leipzig 1877. S.26

neue Bedingungen zu stellen; b) den Menschen als Ganzes sowohl von der körperlichen als auch von der geistigen Seite zu erforschen (die Physiologie soll das Problem des Bewußtseins beantworten). Vom methodologischen Standpunkt müssen wir konstatieren, daß Purkynje sich die Dialektik als Forschungsmethode aneignete, daß er bestrebt war sie in der wissenschaftlichen Arbeit zu einer heuristischen Kunst zu machen, zu einer Kunst, die Neues entdeckt.

K. Mácha: Das Problem der Freiheit bei Plechanow (S. 195–204)

Plechanow hat ein großes Verdienst am Eindringen des Marxismus nicht nur in das russische, sondern auch in das europäische Denken. Sein Werk wird oft als „inkonsequenter“ Marxismus gewertet. Plechanow ist aber ein Denker einer bestimmten Epoche der gesellschaftlichen Entwicklung, die gnoseologische und gesellschaftliche Grenzen seiner Auffassung des Marxismus bedingt. Von diesem Standpunkt ist Plechanow in seiner Auffassung „konsequent“. Außerdem müssen wir in Betracht ziehen, daß Plechanow sich den Marxismus zu einer Zeit aneignet, da er bereits ein Materialist feuerbachschen Typus ist; so kommt er zur Verbindung dieses Materialismus mit dem dialektischen Materialismus von Marx. Dies verleiht auch seiner Auffassung einzelner Fragen bestimmte charakteristische Züge (z. B. die Benützung der materialistischen Methode des 18. Jahrhunderts). Hierdurch ist auch Plechanows Lösung der Frage der Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte gekennzeichnet. Seine Kritik des Fatalismus und der subjektiven Auffassung ist inkonsequent, denn sie widerlegt ihre grundlegenden Voraussetzungen nicht (das grundlegende Paar, von dem beide Auffassungen ausgehen, bleibt erhalten — der Einzelne und etwas Äußeres). Plechanows Kriterium der Freiheit ist subjektiv — er zieht die gesellschaftliche Bedingtheit des Subjekts nicht in Betracht, und das Subjekt ist isoliert. Schließlich ist Plechanows Identifizierung der Freiheit mit der Notwendigkeit nur eine logische Operation und wird einseitig, weil sie den Klassencharakter des Bewußtseins übersieht. Trotzdem aber hatte Plechanows Auffassung der Beziehung von Freiheit und Notwendigkeit eine revolutionäre Bedeutung, da Plechanow bewies, daß die Sozialdemokraten den Sturz des Kapitalismus nicht aus irgendwelchen Haßgründen anstreben, sondern daß sie nur die Vollstrecker einer notwendigen, historischen Tendenz sind.

M. Kaláb — M. Svoboda: Zu den Fragen der schöpferischen Entwicklung und Propaganda des wissenschaftlichen Kommunismus (S. 205–245)

Die Lösung der Frage des Gegenstandes jeder wissenschaftlichen Disziplin besteht nicht nur darin, ein bestimmtes Problem in ein Kästchen dieses oder jenes wissenschaftlichen Gebietes einzureihen, sondern sie ist die Voraussetzung zur Klärung der Frage der Methode der gegebenen Disziplin und daher die Voraussetzung zur Entfaltung einer schöpferischen wissenschaftlichen Arbeit. Die Frage der Existenz des wissenschaftlichen Kommunismus als selbständiger wissenschaftlicher Disziplin kann nicht ohne die Analyse der gesamten Struktur des Marxismus als Ideologie der Arbeiterklasse gelöst werden, was allerdings das Verständnis des komplizierten Prozesses der Entstehung und Gesamtentwicklung des Marxismus voraussetzt.

Der Marxismus konnte nur als Instrument der revolutionären Umbildung der Gesellschaft durch die Arbeiterklasse entstehen und sich entwickeln. Die Überwindung des Idealismus in der Geschichtsauffassung verlangte die Entstehung des wissenschaftlichen Kommunismus. Der dialektische Materialismus entstand so vor allem als materialistische Auffassung der Geschichte im direkten Kampf gegen die theoretischen Grundlagen des zusammenbrechenden utopischen Sozialismus. Die gesellschaftlich notwendige Entstehung des wissenschaftlichen Kommunismus erforderte also die Kritik der klassischen deutschen Philosophie und die Bildung einer konsequent wissenschaftlichen Philosophie. Die materialistische Geschichtsauffassung wiederum schuf die Voraussetzung zur Entstehung des wissenschaftlichen Kommunismus. Aus der materialistischen Geschichtsauffassung ging dann auch die Einschätzung der politischen Ökonomie als der grundlegenden Gesellschaftswissenschaft hervor. Die Klassiker entwickeln auch bewußt die Ökonomie als theoretische Grundlage des wissenschaftlichen Kommunismus. Die marxistische Geschichtsauffassung, gemeinsam mit der ökonomischen Analyse des Kapitalismus, ermöglicht die Konstituierung des Kommunismus als Wissenschaft.

Der Marxismus entstand so als Ganzes, und als Ideologie der Arbeiterklasse ist er im wesentlichen wissenschaftlicher Kommunismus; trotzdem aber ist es notwendig, innerhalb dieses Ganzen den Gegenstand des wissenschaftlichen Kommunismus im Verhältnis zum dialektischen und historischen Materialismus und im Verhältnis zur politischen Ökonomie zu bestimmen. Der wissenschaftliche Kommunismus ist die Wissenschaft von der Arbeiterbewegung (die Einheit der Theorie und Taktik dieser Bewegung); er stützt sich auf die wissenschaftliche Theorie der Klassen und Klassenkämpfe und umfaßt die Theorie der revolutionären Arbeiterpartei, die Theorie und

Taktik der proletarischen Revolution im allgemeinen und der Diktatur des Proletariats im besonderen sowie die Theorie und Taktik des Aufbaus der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft.

Bei der Bestimmung des Gegenstandes des wissenschaftlichen Kommunismus ist die Frage seiner Beziehung zum historischen Materialismus sehr problematisch. Wenn wir den historischen Materialismus als Gipfelpunkt des philosophischen Materialismus, als materialistische Geschichtsauffassung begreifen, dann ist die Beziehung des historischen Materialismus zu den konkreten Gesellschaftswissenschaften, also auch zum wissenschaftlichen Kommunismus, klar. Der historische Materialismus als Teil wissenschaftlicher Philosophie ist die Einheit der Theorie und Methode der Erkenntnis des Gesellschaftsprozesses, während der wissenschaftliche Kommunismus als Gesellschaftswissenschaft die Einheit der Theorie der Arbeiterbewegung und der Methode des Handelns dieser Bewegung ist.

Sobald aber die Arbeiterklasse in einem oder in mehreren Ländern die Macht ergreift, sobald sie unter den Bedingungen der Diktatur des Proletariats die Führung des ganzen komplizierten sozialen Prozesses übernimmt, wird sich im Zusammenhang mit dem Übergang der politischen Führung in die fachliche und unabhängig von der Entwicklung der sozialistischen Weltrevolution der ideologische Charakter des wissenschaftlichen Kommunismus verwischen, und dieser wird sich notwendigerweise aus der Wissenschaft über die Arbeiterbewegung in eine allgemeine Wissenschaft der Gesellschaft und ihrer Führung umwandeln. Im Zusammenhang mit dieser Umwandlung entsteht eine Reihe von Fragen, u. a. auch die Frage der Arbeitstechnik zur Gewinnung von faktischem Material für die theoretische Analyse der gegenwärtigen sozialen Wirklichkeit, von der die bewußte, planmäßige soziale Praxis ausgehen soll. Zur Entwicklung der Theorie und Praxis gewinnt dann die richtige Ausnützung einiger Forschungstechniken, die die empirische bürgerliche Soziologie ausgearbeitet hat, an Bedeutung.

Der wissenschaftliche Kommunismus ist ein theoretisches und keineswegs ein historisches Wissenschaftsgebiet. Er faßt also die internationale Arbeiterbewegung als bestimmtes gesetzmäßiges Ganzes auf, und die Besonderheiten der Erscheinung der Bewegung in den einzelnen Ländern erklärt er als Wirkung des gemeinsamen Wesens in bestimmten, konkreten Bedingungen.

Für die pädagogische Erklärung erscheint die logische Art die geeignetste zu sein, denn sie ermöglicht sowohl politisch wichtige Geschehnisse vom Standpunkt unserer Gegenwart in die Erläuterung organisch einzugliedern (nicht nur „zu aktualisieren“) als auch die Hörer mit den Geschehnissen, die zum Begreifen des Wesens des wissenschaftlichen Kommunismus vom Standpunkt der ganzen internationalen Bewegung wichtig sind, bekannt zu machen. In einem solchen Ganzen ist dann die internationale Bedeutung der Erfahrungen der KPdSU viel besser ersichtlich.

Heft 3

V. Tlustý: Lenins Bemerkung über den absoluten Raum (S. 309–322)

In seinem Werk „Materialismus und Empirio-kritizismus“ widmete Lenin auch den philosophischen Fragen des Raumes und der Zeit seine Aufmerksamkeit. In diesem Zusammenhang berührt er implizite auch das Problem des absoluten Raumes, das zu den traditionellen ontologischen Problemen gehört. Wenn wir uns tiefer mit Lenins Ansicht befassen, so entstehen in erster Linie drei Fragen: 1. Was ist die „newtonsche“ Ansicht über den absoluten Raum und in welchem Sinne (wenn das überhaupt der Fall ist) ist sie mit dem Materialismus verbunden? 2. Wie stellt sich der moderne Materialismus in Berücksichtigung der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse zu dieser Ansicht? 3. In welchem Sinne benutzt Lenin den Begriff „absolut“ besonders bei der Charakteristik des Raumes?

Die Antwort auf die erste Frage können wir aus der nachfolgenden Zusammenfassung der Ansichten der newtonschen Naturphilosophie in einigen Punkten geben: a) Die Forderung des absoluten Raumes dient zwar zur Verschmelzung der gesamten Theorie und zur Erklärung der Naturerscheinungen, ist aber für den praktischen Vorgang der Naturwissenschaften nicht von großer Bedeutung. Schließlich führte sie in eine Sackgasse und ist durch die Vorstellung „des Aethers“ ersetzt worden. b) Der absolute Raum stellt in der newtonschen Theorie nicht die materialistische Auffassung der Welt dar, sondern ein ideologisch sehr tendenziöses Element, welches eher gegen den Materialismus gerichtet ist. c) Die Ausdrücke „absolut“ und „relativ“ werden nicht im gnoseologischen, sondern im ontologischen Sinne geltend gemacht. Sie hängen auch nicht wesentlich mit dem Gegensatz des Objektiven und Subjektiven zusammen; ihre Bedeutung war also eine andere als in der modernen materialistischen Philosophie. d) Das newtonsche System war vom Einklang der Eigenschaften des Raumes mit den Eigenschaften, die die euklidische Geometrie darstellte, überzeugt. Später aber entstanden nichteuklidische Geometrien

verschiedener Typen und es zeigte sich, daß diese Modelle der Beschreibung der physikalischen Wirklichkeit mehr entsprechen. Man erkannte die Notwendigkeit, den geometrischen und physikalischen Raum zu unterscheiden. Die newtonsche Naturwissenschaft (wie die Naturwissenschaft in ihren Anfängen überhaupt) gelangt zu dem Versuch, das gegebene Substrat für die mathematischen Beziehungen wie eine selbständige Existenz rückwirkend in die objektive Wirklichkeit zu projizieren, eventuell als Substrat, in dessen Rahmen sich die Bewegung der Materie verwirklicht. So kommt es zu der idealistischen Hypostasierung des Raumes.

Die Antwort auf die zweite Frage geht aus der Tatsache hervor, daß die weitere Entwicklung der Naturwissenschaft die newtonsche mechanistische Auffassung der Materie ablehnte (die physikalische Realität kann schon prinzipiell nicht in materielle Teilchen und immaterielle Felder, „Kräfte“ geteilt werden). Die neuen Erkenntnisse in der Frage des Raumes zeigen deutlich, daß kein Raum getrennt von der Materie und unabhängig von ihr existiert. Der absolute Raum im newtonschen Sinne ist definitiv abgelehnt worden.

Bei der Prüfung der dritten Frage stellen wir fest, daß die Anwendung des Ausdruckes „absolut“ bei Lenin einen anderen Sinn hat als in der newtonschen Naturphilosophie: Die moderne materialistische Philosophie lehnt den absoluten Raum im newtonschen Sinne ab, unterstreicht allerdings die Richtigkeit der These des mechanischen Materialismus über die objektive, reale Existenz des Raumes. In diesem Sinne ist Lenins Bemerkung zu verstehen.

Heft 4

V. Knapp: Über die wechselseitige Beziehung der juristischen Norm und des durch sie regulierten Verhaltens (S. 469–483)

Die normative Theorie hatte in Europa in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen großen Einfluß. Die Gefahr dieser Theorie wuchs weiter dadurch, daß sie ein hohes, formal-logisches Niveau hatte (zum Unterschied von den wenig verständlichen und unklaren phänomenologischen Erklärungen). Der oberflächliche Kampf gegen diese Theorie hatte zur Folge, daß in der marxistischen Rechtstheorie die Frage der Beziehung des durch das Recht regulierten menschlichen Verhaltens und der Norm in den Hintergrund trat, obwohl diese Frage eine sehr wichtige und allgemein gnoseologische ist.

Die normative Theorie als Ganzes ist neokantianisch. Die philosophischen Wurzeln ihres Dualismus liegen in der gnoseologischen Sphäre (gnoseologische Unterscheidung zwischen „Sein“ und „Sollen“). Trotz der gemeinsamen ursprünglichen Quelle (Kants gnoseologische Unterscheidung zwischen Natur und Moral) muß man im Zusammenhang mit den unmittelbaren gnoseologischen Quellen zwei Richtungen in der normativen Theorie unterscheiden: Kelsens Einstellung (die aus dem Neukantianismus hervorgeht) und Weyrs (die von Schopenhauer ausgeht).

In der Analyse selbst gehen wir davon aus, daß die Rechtsnorm ein verbindlicher Ausdruck des Willens der herrschenden Klasse in einer bestimmten historischen Situation ist, und daß das Objekt der Norm das menschliche Verhalten in bestimmten gesellschaftlichen Beziehungen ist. Wir lösen dann das gnoseologische Problem der Beziehung zwischen der Norm und ihrem Objekt.

Wir zeigen weiter, daß gesellschaftliche Beziehungen, die der Gegenstand der Rechtsverfügung sind (ob es sich nun um materielle oder ideologische Beziehungen handelt), die Beziehungen handelnder Menschen sind und daß also das menschliche Verhalten in bestimmten gesellschaftlichen Beziehungen eigentlich der Gegenstand der Rechtsverfügung ist.

Eine weitere Untersuchung des Problems zeigt, daß zwischen dem (objektiven) Recht und dem Gegenstand dieser Verfügung wechselseitige Beziehungen und eine wechselseitige Wirkung bestehen, die im wesentlichen von der wechselseitigen Beziehung und der wechselseitigen Wirkung der Basis und des Überbaus abgeleitet sind.

Eine wichtige Frage ist das Verhältnis der Rechts- und jener gesellschaftlichen Beziehungen, die durch das Recht reguliert sind. Bei der Analyse dieser Frage sehen wir, daß die abstrakt aufgefaßten gesellschaftlichen Beziehungen das Objekt des (objektiven) Rechtes sind (die allgemeine Abstraktion einzelner konkreter Beziehungen), während das konkrete menschliche Verhalten in bestimmten gesellschaftlichen Beziehungen das Objekt einer bestimmten Rechtsbeziehung ist. Aus dieser Erklärung geht hervor, daß dem Marxismus das Unterscheiden von kausalen und normativen Erkenntnismethoden und daher jeder gnoseologische Dualismus fremd sind. Der Unterschied liegt nicht in der Methode, sondern im Objekt der Erkenntnis, wobei allerdings der Gegenstand der Erkenntnis dessen, was ist, und dessen, was sein sollte, trotz seiner Verschiedenheit in untrennbarer wechselseitiger Beziehung steht und unvermeidlich wechselseitig aufeinander einwirkt.

M. Raverová — I. Michňáková: Zu den neuen Dokumenten aus dem handschriftlichen Nachlaß A. Smetanas und zu seiner Auffassung von Sozialismus und Kommunismus (S. 483–513)

Das Ziel dieser Studie ist eine Analyse und die Einreihung von drei Dokumenten aus A. Smetanas handschriftlichem Nachlaß in sein gesamtes gedankliches Werk. Es handelt sich um diese drei Dokumente: „Sozialismus“, „Biedermanns Sozialismus“ und eine Seite Anmerkungen aus der Schrift „Schelling und die Offenbarung“. Bei der Analyse dieser Schriften finden wir, daß die Namen der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus bei Smetana nur zufällig anzutreffen sind (nur in dem Maße und von dem Standpunkt, wie die Autoren der Studien, deren Inhalt Smetana aufzeichnet, von ihnen sprechen; als Smetana Engels Arbeit „Schelling und die Offenbarung“ las, wußte er nicht, daß es sich um Engels Arbeit handelt, um eine Arbeit, in der es sich um die Verteidigung Hegels gegen Schellings Angriffe, um die Verteidigung vom Standpunkt der linksorientierten Schüler Hegels handelt) und daß also bei ihm kein besonderes Interesse für Marx und Engels vorausgesetzt werden kann.

Bezüglich Smetanas Auffassung des Sozialismus und Kommunismus ist zu bemerken, daß er den Kommunismus vor den Sozialismus stellt, aber dieser ist nichts anderes als die Forderung der Gleichheit, die für Smetanas Zeit charakteristisch ist (der Widerhall der französischen Revolution). Der Kommunismus bedeutet die bloße Gleichheit der Menschen und ist ein Übergangsstadium auf dem Weg zur zukünftigen Gesellschaft, eventuell auch der sozialistischen, die auf Liebe gegründet ist.

Die sozialistische Gesellschaft ist dann eine Gesellschaft, die auf Liebe und Brüderschaft aller gegründet ist; zum Sozialismus und seinen Theorien dringt Smetana über das Prinzip der Liebe durch, das er von Feuerbach übernimmt. Hier entspringt seine Auffassung des neuen Gesellschaftslebens, welches durch eine unklare Abstraktion, einem unrealen Standpunkt und ein idealistisches Herangehen an die Erforschung der gesellschaftlichen Prozesse gekennzeichnet ist. Seine Auffassung enthält aber auch bedeutende rationale Elemente: die Auffassung, daß die vollständige Befreiung des Menschen nur in einen Prozeß der bewußten schöpferischen Tätigkeit erreicht werden kann, (oder die dialektische Erfassung der Änderung der Beziehung der unmittelbaren Abhängigkeit des Menschen von der Natur in die Beziehung der bewußten Unterordnung unter die objektiven Naturgesetze).

Smetana stellte sich nicht die Frage, wie diese Prinzipien praktisch verwirklicht werden. Nur manchmal findet man eine Andeutung, wie seine Ideale verwirklicht werden können. Dort aber, wo es sich um eine wirkliche Realisierung handelt, weicht er aus, nimmt wiederum Zuflucht zur abstrakten Theorie, deren Fesseln er nicht entrinnen kann.

Heft 5

M. Sobotka: Der Streit um Spinoza in der deutschen Philosophie 1780–1787 (S. 657–679)

Die marxistische Erforschung der deutschen Philosophie des ausgehenden 18. und der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts steht vor vielen großen Problemen: Vor allem wird man der Philosophie der deutschen Aufklärung und der idealistischen Systeme in der Periode nach Kant viel größere Aufmerksamkeit widmen müssen. Die Erfüllung dieser Aufgabe wird dadurch erschwert, daß man eine ganze Reihe von Konzeptionen, mit denen die bürgerliche Geschichte der Philosophie gearbeitet hat, einer Revision unterziehen muß; vor allem die Konzeption „des einzigen Stromes“, d. i. die Konzeption der deutschen Philosophie als Entwicklung von Kant zu Hegel. Diese Konzeption läßt vor allem die pantheistische Strömung der deutschen Aufklärungsphilosophie (Herder) unbeachtet, verwischt die internationalen Zusammenhänge der deutschen Philosophie (die Abhängigkeit Kants von Locke ist nicht so auffällig, wie der Einfluß Spinozas auf die pantheistische Richtung) und ignoriert den tiefen Abgrund (den sie ausschließt), der zwischen Kant und Herder und der späteren deutschen Philosophie besteht. Der Begriff der „klassischen“ deutschen Philosophie muß dadurch notwendigerweise einen neuen Inhalt bekommen (nicht „eine Strömung“, sondern zwei Zeitabschnitte — die Epoche der Aufklärung und die Epoche Fichtes, Schellings und Hegels).

Bei der Analyse des Streites um Spinoza in der deutschen Philosophie in den Jahren 1780 bis 1787 ist es vor allem notwendig, sich zu vergegenwärtigen, daß in Deutschland, welches sich wegen seiner Zersplitterung an dem wirtschaftlichen und kulturellen Aufschwung der westlichen Großmächte nicht beteiligen konnte, das Bürgertum im 16. und 17. Jahrhundert sehr schwach war und erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts aufzusteigen begann, und daß die Wissenschaft und Kultur erst dann aus eigenen deutschen Bedingungen erwachsen konnte. Das Bürgertum konnte seine Intelligenz nicht unterstützen; diese lebte an den Höfen, wo sie ihre Gedanken verheimlichte und zu Kompromissen bereit war. Damit hängt die Tatsache zusammen, daß Spinoza, der auch in fortgeschrittenen Ländern mit Widerstand aufgenommen wurde, in Deutschland ab-

gelehnt werden mußte. Doch gab es im 17. Jahrhundert in Deutschland einen Philosophen, der von ähnlichen Voraussetzungen ausging wie Spinoza — Leibniz. Dieser kritisierte aber gleichzeitig die mechanische Notwendigkeit des Systems Spinozas und war bemüht, es zu überwinden. Ein anderer Kritiker Spinozas am Anfang des 18. Jahrhunderts war Wolff.

Von der Hälfte des 18. Jahrhunderts an herrschte in der deutschen Philosophie die „Aufklärung“. Spinoza war fast vergessen. Erst Lessing schätzte Spinozas Philosophie in seinen philosophischen Gesprächen hoch ein. Diese wurden später von Jacobi veröffentlicht, der auch seinen eigenen Standpunkt zu Spinoza ausführte. Dadurch wurde eine neue Einschätzung von Spinozas Werk in die deutsche Philosophie eingeführt. Jacobis Veröffentlichung der Ansichten Lessings über Spinoza wurde zum unmittelbaren Anlaß der Diskussion über Spinoza, die sich in der deutschen Öffentlichkeit entwickelte. Gegen Spinoza stellten sich nicht nur die Orthodoxen, sondern auch solche Leute, die sich selbst als Aufklärer betrachteten. Der Kampf ist vor allem gegen den Pantheismus gerichtet, der in die deutsche Philosophie eindringt und sich unter anderem gerade an Spinoza anlehnt. Eine wirkliche Anerkennung der Philosophie Spinozas kam also nicht von den offiziellen Vertretern der deutschen Aufklärung, sondern von einem Vertreter der irrationalen Strömung der deutschen Aufklärungsphilosophie, F. H. Jacobi.

In dieser Zeit war die Philosophie Spinozas direkt im Werke des Verkünders der Humanität, und des Fortschritts der Menschheit in der deutschen Philosophie, im Werke Herders verankert. Herder fand in Spinoza den Ausdruck seiner eigenen Gedanken. In der Diskussion verteidigte er Spinoza gegen die Beschuldigung des Atheismus und wurde so zum ersten Pantheisten in der deutschen Philosophie, dessen Pantheismus seine Wurzeln in der Anlehnung an Spinoza hatte. Die weitere Entwicklung der deutschen Philosophie führt dann vom Pantheismus Herders zum idealistischen Pantheismus Schellings und Hegels (diese Neigung zum Idealismus hat eine gnoseologische Grundlage in der Problematik, welche Kant in die deutsche Philosophie gebracht hat und ist auch gesellschaftlich bedingt).

Heft 6

R. Kalivoda: *Die Schaffung einer revolutionären Ideologie des bäuerlich-plebejischen Tábor* (S. 821—876)

Der bäuerlich-plebejische Hussitismus ist mit dem Schicksal und der Tätigkeit des hussitisch-radikalen Flügels verbunden, der vom Jahre 1415 an bedeutend in die Formierung der hussitischen Revolution eingreift und im Jahre 1420 nach der Gründung Tábor dort eine Zeitlang die führende Rolle einnimmt.

In der ersten Phase der Existenz und der Wirkung des hussitischen Radikalismus (1415—1419) finden wir in der Ideologie des Volkes eine scharfe Kritik der katholischen Kirche. Um die Wende der Jahre 1418 und 1419, wo es zum ersten konterrevolutionären Rückschlag kommt und die bürgerliche Opposition zusammenbricht, dringt in den Volksradikalismus die Forderung der Abschaffung des weltlichen Feudalsystems (in der waldenser Formulierung) ein. Der radikale Hussitismus geht in die bäuerlich-plebejische Ideologie über.

In der Mitte des Jahres 1419 fiel Prag von der Bewegung ab, der hussitische Adel stand praktisch auf der Seite der Könighen und die Tätigkeit des Radikalismus auf dem Lande war unterbunden. Auf der anderen Seite ist es nicht möglich, die umstürzlerischen Perspektiven aufzugeben, die seit dem Frühjahr die Gedanken der Massen beherrschen (Wallfahrten auf die Berge). Der einzige Ausweg war, das System der chiliastischen Gedanken zu entfalten, deren Keime bereits auf den Bergen erscheinen, die Ideologie der chiliastischen Wunder zu bilden. Der tschechische Chiasmus beinhaltet aber auch eine Reihe von *realistischen Elementen*, die es ermöglichten, den Fatalismus zu überwinden und eine revolutionäre bäuerlich-plebejische Ideologie zu schaffen.

Die Entstehung eines qualitativ neuen Gedankensystems konnte aber nicht nur ein rein gedanklicher Prozeß sein. Der entscheidende Faktor war dabei die Entwicklung einer revolutionären Situation in Böhmen: Praktisch in derselben Zeit brach der Fatalismus zusammen (die Prophezeiungen der göttlichen Schläge im Februar 1420 haben sich nicht erfüllt) und überdies begann sich das bäuerlich-plebejische Tábor (wo das revolutionäre Programm verwirklicht werden sollte) unter dem unmittelbaren Einfluß dieses Verfalls im Frühjahr des Jahres 1420 ideologisch, politisch und militärisch zu bilden und wurde zum ausdrucksvollsten und genauesten Ausdruck der Bedürfnisse der ganzen hussitischen Partei in diesem Moment. Die Reaktion zeigte ihre wahren Bestrebungen, die hussitischen Rechte wurden in die Position proskribierter Ketzer gejagt, das Bürgertum muß im Interesse seiner eigenen Rettung im Volksradikalismus seinen Verbündeten suchen — das alles wirkt dahin, daß das *communis populus* und *communitates* praktisch die einzige Kraft darstellen, die imstande ist, die Revolution vor der sich formierenden internatio-

nalen Intervention zu verteidigen. Das Volk geht zur *offensiven* Aktion für die Verwirklichung seines Programms über, der bäuerlich-plebejische Radikalismus kommt aus seiner gesellschaftlichen Isolation, Tábor wird sogar zur führenden Kraft in dieser Etappe der revolutionären Bewegung. Die *Praxis* führt zum Umbau des Chiliasmus. Das chiliastische Wunder verschwindet nicht vollständig, aber es wird zu einem nichtorganischen, überflüssigen Anhängsel, es wird an die Peripherie gedrängt, denn in den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen wird das sozialpolitische Programm des revolutionären Chiliasmus zum wirklichen Programm wirklicher, realer Menschen.

Der entscheidende Ausgangspunkt des sozial-politischen Programms des revolutionären Tábor wird der Standpunkt der leibeigenen Bauernschaft. (Der Bauer soll ein sozial freier Mensch, ein Besitzer von Boden werden und nicht nur seines eigenen Bodens, sondern auch des dominikalen). Da die leibeigene Bauernschaft die überwiegende Mehrheit „des gewöhnlichen Volkes“ bildete, konnte ihr Programm als Programm der Befreiung des *gesamten* Volkes formuliert werden. Außerdem dringt in das revolutionäre Programm auch ein städtisch-plebejisches Element in der Gestalt des Gedankens des Verbrauchskommunismus ein.

Der ausgeprägteste und historisch einzigartige Zug des revolutionären bäuerlich-plebejischen Programms ist die revolutionäre Umbildung der *gesamten Gesellschaft*, die Koalition der Volksschichten der Städte und des Landes zur Schaffung einer *neuen Gesellschaftsordnung*.

Ota Záhora (Prag)

Philosophische Probleme in den Universitätszeitschriften

In den wissenschaftlichen Zeitschriften der Universitäten soll sich deren Forschungs- und Lehrarbeit widerspiegeln. Sie sind in dieser Hinsicht die Visitenkarten der Universitäten. Ihre Bedeutung reicht allerdings weit über den Rahmen der jeweiligen Universität selbst hinaus; denn die Zeitschriften werden in der gesamten Republik verbreitet, gehen nach Westdeutschland und ins Ausland. Die wissenschaftlichen Zeitschriften der Universitäten können eine bedeutende Rolle bei der sozialistischen Orientierung des Lehrkörpers und der Studenten in Lehre und Forschung spielen, wobei die marxistischen Philosophen an den Universitäten eine besondere Verantwortung tragen.

Was bringt eine Analyse der letzten vier bzw. fünf Jahrgänge der gesellschaftswissenschaftlichen Reihe der Zeitschriften von drei Universitäten, und zwar Berlin, Leipzig und Greifswald an den Tag? In allen drei Zeitschriften traten gleiche Grundtendenzen und Erscheinungen auf. In den untersuchten Heften finden wir einige Beiträge, in denen bestimmte Fragen auf verschiedenen Fachgebieten vom Standpunkt des Marxismus-Leninismus aus behandelt werden. Es gibt auch Arbeiten, in denen die marxistische Philosophie in der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen bürgerlichen philosophischen bzw. soziologischen oder revisionistischen Strömungen vertreten wird (zum Beispiel in Greifswald die Beiträge von Götz Scharf und in Leipzig die Kritik, die Gropp an den Auffassungen von Behrens über Hegel geübt hat). Im allgemeinen muß jedoch leider gesagt werden, daß in allen drei Zeitschriften der wissenschaftliche Meinungsstreit sehr ungenügend entwickelt wurde, was oft dazu führte, daß die Zeitschriften den Standpunkt der ideologischen Koexistenz einnahmen.

Das liegt vor allem daran, daß es offensichtlich völlig der Spontaneität überlassen blieb, welche Artikel zu welchen Themen erschienen. Man gewinnt den Eindruck, daß jeweils das veröffentlicht wurde, was in den Redaktionen gerade anfiel. Eine klare Konzeption, Planung und Auswahl der Arbeiten nach solchen Gesichtspunkten wie: Bereicherung der wissenschaftlichen Erkenntnis, Hilfe für den sozialistischen Aufbau, Durchsetzung des Marxismus-Leninismus an den Universitäten und Zurückdrängung des Einflusses der bürgerlichen Ideologie fehlt.

Das Ergebnis ist, daß oft Arbeiten erschienen, die eher den privaten Bedürfnissen ihrer Autoren Rechnung trugen, als die Interessen unserer sozialistischen Gesellschaft zu berücksichtigen. Das soll nicht heißen, daß Arbeiten solcher oder ähnlicher Art, mit einer abseitigen und lebensfremden Thematik, frei wären von philosophischen Betrachtungen und Schlußfolgerungen; oft jedoch handelt es sich dabei um überholte und unwissenschaftliche Auffassungen.

Um allen Mißverständnissen vorzubeugen: Damit wird nicht etwa einer Einengung der wissenschaftlichen Thematik, einer kleinlichen Bevormundung des wissenschaftlichen Lebens das Wort

geredet oder die Notwendigkeit der Diskussion diffiziler fachlicher Probleme gelegnet. Erst recht nicht soll damit etwa die Bedeutung und der Wert der Grundlagenforschung, auch auf gesellschaftswissenschaftlichem Gebiet, in Frage gestellt werden. Im Gegenteil: Wenn gefordert wird, daß sich die wissenschaftliche Arbeit mehr als bisher der Lösung von Problemen und Aufgaben zuwenden soll, die unser Leben stellt, d. h., daß sie unmittelbar oder mittelbar für den Aufbau des Sozialismus fruchtbar werden soll, dann bedeutet das eine Bereicherung des wissenschaftlichen Lebens, seiner schöpferischen Möglichkeiten und seines gesellschaftlichen Wertes.

Die dem Zufall überlassene, im Endresultat prinzipienlose Leitung der Universitätszeitschriften hatte auch zur Folge, daß viele Artikel erschienen, die nicht den neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen entsprachen und sehr fragwürdige Auffassungen propagierten. Zum anderen wird als weiterer Mangel sichtbar, daß selten ein Meinungsstreit geführt wurde, um zu neuen Erkenntnissen in der wissenschaftlichen Arbeit zu gelangen. *Die Mitarbeit marxistischer Philosophen ist eine unabdingbare Voraussetzung für die Entwicklung einer lebendigen Diskussion. Gerade hieran aber mangelte es.* So erschienen zum Beispiel vom philosophischen Institut der Humboldt-Universität Berlin von 1953 bis 1957 drei Artikel; das sind genau soviel wie von der theologischen Fakultät.

Abgesehen von der Veröffentlichung der Materialien der Konferenz über die nationale Frage erschienen vom Institut für Philosophie in Leipzig in fünf Jahrgängen nur acht Artikel, demgegenüber finden wir allein im Jahre 1953/54 eine Flut von Veröffentlichungen der theologischen Fakultät. Anlässlich des 70. Geburtstages von Albrecht Alt erschienen 18 Artikel und außerdem eine Festschrift, in der alle 18 Artikel nochmals zu einem Sammelheft zusammengefaßt wurden. In den Jahrgängen 1954/55 und 1955/56 geht schon rein quantitativ der Einfluß der marxistischen Wissenschaftler und Philosophen gegenüber 1952/53 und 1953/54 von 15 auf 10 Beiträge zurück. Die theologische Fakultät nahm hingegen im Jahrgang 1954/55 neben laufenden Beiträgen ein ganzes Heft für sich allein in Anspruch.

Diese Proportionen entsprechen in keiner Weise den Aufgaben der Universitätszeitschriften und stellen keine reale Widerspiegelung der wissenschaftlichen Arbeit und des Standes der Forschung in den einzelnen Fachrichtungen dar. Deshalb können die Universitätszeitschriften auch ihrer Rolle bei der Orientierung in Forschung und Lehre nicht gerecht werden.

Wenn man sich nun die in den Zeitschriften erschienenen marxistischen Arbeiten, besonders auch die der marxistischen Philosophen ansieht, so kommt man zu dem Schluß, daß bis auf wenige Ausnahmen keine Auseinandersetzung mit den in den Zeitschriften selbst vertretenen falschen und unwissenschaftlichen Ansichten geführt wurde, daß die marxistischen Arbeiten buchstäblich „friedlich“ neben den nichtmarxistischen Arbeiten existieren und daß letztere sogar überwiegen. So wurden die Möglichkeiten, die die Universitätszeitschriften bieten, kaum dafür ausgenutzt, noch vorhandene überlebte und unrichtige Auffassungen auf dem Wege einer sachlichen, kameradschaftlichen und klärenden Auseinandersetzung mit ihren Verfechtern zurückzuweisen und eine wissenschaftlich stichhaltige Beantwortung der aufgeworfenen Fragen zu geben.

Wir möchten auf ein Beispiel aus Greifswald hinweisen. In Heft 2/3 des Jahrgangs 1955/56 erschien dort ein Artikel von Prof. Dr. R. Hermann zum 400. Todestag Luthers mit dem Titel „Luthers geschichtliche und theologische Bedeutung als Gegenwartsproblem“. In diesem Artikel vertritt Prof. Hermann die Auffassung, daß „in der noch mächtig gärenden Geschichte unseres Vaterlandes“ es heute „besonders wichtig“ sei, „den Blick auf einen der Größten in der Geschichte unseres Volkes mit der Vertiefung in sein Glaubensverständnis zu verbinden“, und er fährt fort: „Wenn wir in unserem Gesamt Vaterlande unser Schicksal bestehen wollen, tun uns die Schätze not, die in seiner Theologie verborgen liegen.“ Er sagt dann weiter, daß man gut daran tue zu erkennen, welche Bedeutung Gott für das weltgeschichtliche Werden habe, „ein Glaube, der uns auch heute helfen mag, den Mut nicht sinken zu lassen“. Schließlich betont er, daß das Wesen des Luthertums und Luthers eben in „ihrer innerlichen und zurückhaltenden Stellung gegenüber den Weltständen“ läge und daß man sie dabei belassen solle!

Keiner der marxistischen Wissenschaftler der Greifswalder Universität, keiner der marxistischen Philosophen, die ja zuerst dazu berufen gewesen wären, hat auf diesen Artikel geantwortet, obwohl er doch zur Polemik geradezu herausforderte. Hier wäre doch am Platz gewesen, zu zeigen und zu erwidern, daß der Autor völlig offen läßt, was er denn als das „Schicksal“ des „Gesamt Vaterlandes“ ansieht, und die Frage nach seinem Charakter, die Frage danach, wie denn das „Gesamt Vaterland“ aussehen soll, völlig umgeht. Es wurde in diesem Zusammenhang nicht polemisch entwickelt und begründet, daß das „Gesamt Vaterland“ nur als ein einheitliches, friedliebendes, demokratisches und schließlich sozialistisches Deutschland entstehen kann. Auch hätte gezeigt werden müssen, daß die Besinnung auf die Luthersche Theologie, das Vertrauen auf das angebliche Wirken eines mystischen, überweltlichen Wesens in der Geschichte, auf Gott

oder das „Schicksal“, daß die „zurückhaltende Stellung gegenüber den Welthändeln“ — sprich die Enthaltung vom politischen Kampf und Leben — nicht der Weg sind, auf dem das einheitliche, friedliebende, demokratische und sozialistische Deutschland erkämpft werden kann. Im Gegenteil, nur der bewußte, aktive Kampf und die Teilnahme am Kampf der werktätigen Massen unter der Führung der Arbeiterklasse und ihrer Partei beim weiteren Aufbau des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik, der Kampf gegen die volksfeindliche Atomkriegspolitik Adenauers und den westdeutschen Imperialismus führt zur Einheit Deutschlands.

Gerade bei der Diskussion über diese Fragen unserer Zeit, die Lebensfragen unserer Nation, kann sich ein echter Meinungsstreit in unseren Universitätszeitschriften entwickeln. Diese Diskussion hilft, die objektiven Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung und den wissenschaftlichen Charakter der siegreichen Ideen des Marxismus-Leninismus darzulegen und viele, teilweise noch in veralteten und überlebten Vorstellungen befangene Wissenschaftler zu überzeugen. Diese Arbeit müssen die marxistischen Wissenschaftler leisten, indem sie ständig gerade auch in den wissenschaftlichen Zeitschriften der Universitäten publizieren, unwissenschaftlichen Vorstellungen die neuesten Erkenntnisse der Wissenschaft gegenüberstellen und die Probleme des sozialistischen Aufbaus erläutern und popularisieren.

In dem hier genannten Artikel finden sich auch noch andere Behauptungen, die ebenfalls unwidersprochen blieben, obwohl es gerade auch in Greifswald marxistische Philosophen gibt, die sich besonders mit Problemen der Ethik beschäftigen. So wird zum Beispiel gesagt, daß es dem Menschen, solange er lebe, nie gelingen werde, sich vom Bösen zu lösen, daß der Mensch, solange er nicht an Gott glaube, „unfrei sei zum Guten . . . Denn das Gute ist eben gerade das Gegenteil zu dem, was er ist“. Es wäre also auch notwendig gewesen, solche antihumanistischen Ansichten zurückzuweisen. In den Universitätszeitschriften wurde aber ideologische Koexistenz nicht nur in der Praxis geübt, sondern auch offen gefordert!

In der Universitätszeitschrift Leipzig (Heft 5. Jahrgang 1954/55) bekannte sich Gerhard Jacob als philosophischer Idealist und betonte, daß das für einen Wissenschaftler heiße, wahrhafter Kritik der Quellen den Sinngehalt des Tatbestandes „nach bestem Wissen und Gewissen . . .“ zu finden und davon „vorbehaltlos kund zu geben“. Dieser Standpunkt hatte seinen Niederschlag in einem Artikel über die moderne Kolumbusforschung gefunden, in dem die geistig-seelischen Triebkräfte zu den primären Triebkräften der Gesellschaft gemacht wurden. Dazu nun die Stellungnahme der Mitarbeiter der englischen Abteilung in der wissenschaftlichen Zeitschrift der Leipziger Universität: Sie (die wissenschaftlichen Mitarbeiter) „billigen ihm (Jacob) selbstverständlich das Recht zu, seine eigene Meinung zu haben und unangefochten (!) zu äußern, können aber schwere Bedenken nicht unterdrücken“ (Heft 3/4. Jahrgang 1954/55).

Es sollte in diesem Rahmen nur auf *einen* Aspekt der Analyse eingegangen werden. Natürlich wurde auch die Frage untersucht, in welchem Maße in den Universitätszeitschriften Probleme behandelt wurden, die das Leben, die Praxis unseres sozialistischen Aufbaus und die Politik der SED stellen. Das Ergebnis war auch hier, wie nach dem bisher Dargelegten wahrscheinlich nicht verwunderlich sein wird, im allgemeinen negativ.

Wenn sich die Universitätszeitschriften in Zukunft auf die Forderungen orientieren sollen, die der sozialistische Aufbau an die Wissenschaft, in diesem Falle die Gesellschaftswissenschaften, stellt, wenn sie darauf orientiert werden sollen zu helfen, Probleme zu lösen, die der wissenschaftliche Fortschritt stellt, dann ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, daß der Widerspruch zwischen der schnell vorwärtsschreitenden sozialistischen Entwicklung auf allen Lebensgebieten und dem Vorhandensein überholter, veralteter, unwissenschaftlicher Lehrmeinungen, die an vielen Fakultäten und Fachrichtungen noch vertreten werden, auf dem Wege eines prinzipienfest geführten Meinungsstreites überwunden wird.

Es müßte vor allem erreicht werden, daß die Redaktionen der Universitätszeitschriften ein zielklares Arbeitsprogramm aufstellen und danach auch wirklich den Inhalt der Zeitschriften gestalten. Weiterhin sollten die Universitätszeitschriften solche Arbeiten fördern und planen, die Antworten auf Fragen geben, die der Aufbau des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik und der Kampf gegen den westdeutschen Imperialismus stellen, um auf diese Weise mit Hilfe der wissenschaftlichen Zeitschriften der Universitäten in den einzelnen Fakultäten und Fachrichtungen den Prozeß der sozialistischen Umgestaltung unserer Hochschulen zu fördern.

In den Redaktionen der Universitätszeitschriften und bei ihrer inhaltlichen Gestaltung ist es dringend erforderlich, daß die marxistischen Wissenschaftler ihre Mitarbeit wesentlich verstärken. Das gilt besonders für die Philosophen. Vor allem müßte auch dafür gesorgt werden, daß den Problemen des historischen Materialismus weit mehr Beachtung geschenkt wird, als das in der Vergangenheit der Fall war.

Wolfgang Schubardt (Berlin)

Internationales philosophisches Seminar in Sofia

In der Zeit vom 24. bis 30. November 1958 fand in Sofia ein internationales philosophisches Seminar statt, zu dem der Lehrstuhl für Philosophie der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften Vertreter der Akademien der Wissenschaften der befreundeten sozialistischen Länder eingeladen hatte. Nach dem ersten philosophischen Seminar dieser Art in Prag im Jahre 1957 ist dies die zweite Zusammenkunft von Philosophen der Akademien der Wissenschaften der sozialistischen Länder. Und, um es gleich vorwegzunehmen, die Ergebnisse der bisherigen Seminare haben zu dem einmütigen Beschluß geführt, dieses Seminar regelmäßig in jährlichem Abstand durchzuführen, wobei der Tagungsort jeweils gewechselt werden soll.

An dem Seminar in Sofia beteiligten sich Philosophen aus der Sowjetunion, der Tschechoslowakischen Volksrepublik, den Volksrepubliken Polen, Rumänien, Bulgarien, Ungarn und aus der Deutschen Demokratischen Republik. Nach der Begrüßung und Vorstellung der Teilnehmer eröffnete Professor Assen Kisselintschew, Mitglied der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften, das Seminar.

Der erste Sitzungstag war ausgefüllt mit Vorträgen über die Arbeit mit Aspiranten bei den Lehrstühlen für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR (Referent: I. D. Andrejew), der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften (Referent: J. Jermáf), der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften (Referent: P. Gindew) und der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (Referentin: S. Istvan). Übereinstimmend wurde von allen Rednern die große Bedeutung der Aspirantur für die Heranbildung neuer wissenschaftlicher Kader hervorgehoben und betont, daß das gründliche Studium des dialektischen und historischen Materialismus für alle Aspiranten unerläßlich sei. Die Lehrstühle für Philosophie hätten die Aufgabe, die selbständige Arbeit der Aspiranten, die die Grundform der Arbeit in der Aspirantur ist, durch Vorlesungen, Seminare und Konsultationen zu unterstützen, wobei die Stundenzahl für diese Veranstaltungen bewußt niedrig gehalten werden soll. Besonders nachdrücklich wurde von I. D. Andrejew darauf aufmerksam gemacht, die vom Lehrstuhl für Philosophie vorbereiteten Vorlesungen, Seminare und Konsultationen unbedingt auf die Spezialausbildung der Aspiranten abzustimmen. Das bedeute zugleich auch eine gründlichere Spezialisierung der Dozenten, was notwendig sei, um das Niveau der Ausbildung des wissenschaftlichen Nachwuchses zu erhöhen. Der Erfahrungsaustausch über die Arbeit mit Aspiranten, so betonten weiterhin alle Redner, wird die brüderlichen Verbindungen zwischen den sozialistischen Ländern festigen helfen und zugleich die eigene Arbeit jedes Lehrstuhls fördern. Georg Klaus, der Leiter der deutschen Delegation, konnte nur mitteilen, daß es bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften bisher keine systematische philosophische Ausbildung von Aspiranten gibt. In absehbarer Zeit würden jedoch genügend Kräfte zur Verfügung stehen, um auch bei der Deutschen Akademie der Wissenschaften ein Philosophisches Institut aufzubauen.

Der Erörterung aktueller Fragen des dialektischen und historischen Materialismus war die meiste Zeit des Seminars gewidmet. „Zum Verhältnis zwischen dialektischem Materialismus und den Naturwissenschaften“ sprach A. Polikarow (Bulgarien). Er wies darauf hin, daß dieses Verhältnis sowohl für den dialektischen Materialismus als auch für die Naturwissenschaften wesentlich ist. Einerseits sind die Naturwissenschaften in ihren praktischen Schlußfolgerungen eng mit der Technik verbunden, andererseits in ihren allgemeinen, prinzipiellen Seiten mit der Philosophie. Dies ist ein doppelseitiger Zusammenhang: Der dialektische Materialismus stützt sich auf die Ergebnisse der Einzelwissenschaften und wirkt zugleich bedeutend auf die Entwicklung der Einzelwissenschaften zurück. Im Prinzip gleicht dieses Verhältnis demjenigen zwischen dem empirischen und theoretischen Teil einzelner Wissenschaften.

Die wissenschaftliche Erkenntnis wird in drei Etappen verwirklicht. Sie beginnt mit der empirischen Forschung, mit der Sammlung von Fakten. Das allein macht aber noch keine Wissenschaft aus. In einer weiteren Etappe wird zur Verallgemeinerung übergegangen und entsprechende Gesetze und Theorien werden formuliert. Man darf jedoch keinesfalls glauben, daß damit alles beendet ist. Die allgemeinen und grundlegenden Ergebnisse der Wissenschaft dienen ihrerseits als empirisches Material für weitere, in diesem Falle bereits philosophische Schlußfolgerungen.

Die philosophische Bearbeitung einzelwissenschaftlicher Ergebnisse ist keine einfache Summierung, sondern die Verallgemeinerung dieser Ergebnisse. Infolgedessen ist die Philosophie eine besondere theoretische Wissenschaft, der eine bestimmte heuristische, methodologische Rolle hinsichtlich der Einzelwissenschaften zukommt.

Dies kann man nicht nur durch die Tatsache begründen, daß die Naturwissenschaften im Schoße der materialistischen Philosophie entstanden sind; dies ist in der Tat für die gesamte

Entwicklung der Wissenschaften der Fall. Die Entwicklung der Naturwissenschaft war ganz besonders gegen die religiöse Weltanschauung gerichtet. Später, in erbittertem Kampf gegen den Dynamismus und Energetismus, bewiesen die Atom- und die Molekularphysik ihr Existenzrecht. Wir können sagen, daß überhaupt auf jedem Gebiet der Naturwissenschaft, bei der Einrichtung irgendeiner neuen Abteilung die philosophischen Anschauungen eine wesentliche Rolle spielen.

Dieser Zusammenhang blieb auch den bürgerlichen Autoren nicht verborgen. So betont beispielsweise Rosenberg in seiner Arbeit „Die Geschichte der Physik“ das Verhältnis zwischen Physik und Philosophie. Seine Forschungen zeigen, daß die großen Epochen in der Physik jene Epochen sind, in denen ein richtiges Wechselverhältnis zwischen dem experimentellen Material, der mathematischen Theorie und den philosophischen Ideen besteht. Folglich sind die führenden philosophischen Ideen prinzipiell eine ebenso wichtige Komponente des wissenschaftlichen Fortschritts wie auch das experimentelle Material und die mathematischen Methoden.

Die Philosophie der Naturwissenschaft in der klassischen Periode, von Galilei bis Newton und ungefähr bis zu den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts, war in Übereinstimmung mit der Entwicklung der Mechanik der mechanistische Materialismus. Die weitere stürmische Entwicklung der Naturwissenschaften, die mit der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung verbunden ist, führte zu einer Krise der mechanistischen Weltanschauung. Letztere erlitt Schiffbruch.

Was folgt aus dieser bedeutsamen Tatsache? Bedeutet es, daß man sich von jeglicher Philosophie lossagen muß, bedeutet das Scheitern des Mechanismus, daß man den Ausweg im Idealismus suchen muß? Oder kann man ihn auf materialistischer Grundlage überwinden, und muß die materialistische Philosophie auf eine neue, höhere Stufe entwickelt werden? A. Polikarow wies in seinen weiteren Ausführungen nach, daß diese neue Philosophie, die sich auf die neuen Ergebnisse der Wissenschaft stützt, der dialektische Materialismus ist.

Die Klassiker des Marxismus lenkten besondere Aufmerksamkeit auf die wissenschaftliche Begründung ihrer Philosophie sowie auf die philosophischen Probleme der Naturwissenschaften. Lenin nannte den dialektischen Materialismus die einzige wahre Methode und die einzig wahre Philosophie der Naturwissenschaft. Von ihm stammt der kategorische Ausspruch, daß der Materialismus ohne Naturwissenschaft sich weder entwickeln noch konsequent bleiben kann. Der dialektische Materialismus entstand und entwickelte sich als Philosophie in engstem und fruchtbarstem Zusammenhang mit der modernen Naturwissenschaft. Diese Philosophie behält ihre Bedeutung auch für die weitere Entwicklung der Naturwissenschaften.

Der dialektische Materialismus als die wahre verallgemeinerte Widerspiegelung der Errungenheiten der Einzelwissenschaften erlangt einen bestimmten Eigenwert und wird zur Methodologie der Einzelwissenschaften, indem er ihre Entwicklung in die richtigen Bahnen lenkt. Er bewahrt sie vor der Gefahr, sich in Idealismus und Metaphysik zu verirren. Gleichzeitig damit unterliegt der dialektische Materialismus, dessen höchstes Prinzip die Entwicklung ist, selbst der Entwicklung, der weiteren Konkretisierung und Bereicherung.

Dann sprach A. Polikarow über die Frage, wo und wie sich die methodologische Rolle der marxistischen Philosophie zeigt. Es ist klar, daß man den dialektischen Materialismus *nicht unmittelbar* bei der Lösung verschiedener konkreter Aufgaben der Physik, der Chemie usw. anwenden kann. Er ersetzt in keinem Fall die Beobachtungsmittel der Einzelwissenschaften, ihre experimentellen und theoretischen Methoden, er ist jedoch die *allgemeine Methodologie* der Einzelwissenschaften, die keineswegs auf die Fixierung und Verarbeitung von Messungsergebnissen oder auf die Lösung bestimmter mathematischer Aufgaben reduziert werden kann.

Einige Gegner des dialektischen Materialismus (wie der amerikanische Trotzist Sidney Hook u. a.) erklären, daß die dialektische Methode zu keinerlei Entdeckungen auf dem Gebiet der Naturwissenschaft geführt habe. Zu solchen Einwänden ist zu sagen, daß die Dialektik die allgemeinste Methode ist, die in Induktion und Deduktion, Analyse und Synthese u. a. vermittelt wird. Die Dialektik bildet die Einheit dieser Methoden, sie stellt ihr richtiges Wechselverhältnis dar. Sie ist nicht etwas außerhalb von ihnen, wie auch der Wald nichts außerhalb der Bäume des Waldes ist. Sie ist ihre Einheit und allgemeiner gesagt, mehr als die gewöhnliche Summe ihrer Bestandteile. Das verstanden die Kritiker der Dialektik nicht. So ist es auch in dem Verhältnis zwischen experimentellen und theoretischen Methoden. Wenn man die experimentelle Methode verabsolutiert, gelangt man zum Empirismus und Positivismus. Wenn man die theoretische Methode verabsolutiert, kommt man zum Rationalismus und zur spekulativen Naturphilosophie (Eddington u. a.).

Die Bedeutung der Methodologie zeigt sich übrigens auch darin, daß es bei der Lösung eines bestimmten Problems nicht notwendig ist, alle Wege zu prüfen. Man wählt immer eine bestimmte Richtung aus, wobei die Auswahl von philosophischen Erwägungen bedingt ist. Weiter zeigt sich die Beteiligung der Philosophie ganz klar bei der logischen Verarbeitung der Forschungsergebnisse. Die Interpretation der Resultate hängt unmittelbar von den allgemeinen theoretischen und

philosophischen Positionen ab. Wenn wir z. B. die Unbestimmtheitsrelation in der Atomphysik nehmen, so ergibt sich hier die wichtige Frage, ob es hier um die objektive Unbestimmtheit und Akausalität oder um die Grenzen der Anwendung entsprechender mechanischer Begriffe geht. Diese von Langevin ganz klar gestellte Frage ist im wesentlichen eine philosophische Frage. Im Gegensatz zum Indeterminismus betont Planck völlig richtig: „Im Weltbild der Quantenphysik herrscht der Determinismus genauso streng wie in der klassischen Physik, nur daß sie andere Symbole anwendet und mit anderen Berechnungsformeln operiert.“

Die Positivisten, die versuchen, die Wissenschaft von der Philosophie loszutrennen und erstere nur als ein Instrument betrachten, rechtfertigen somit jegliche Anwendung der Wissenschaft und sogar auch jeglichen Mißbrauch mit ihr.

Abschließend sprach A. Polikarow über den Beitrag der modernen Naturwissenschaften zur weiteren Konkretisierung des dialektischen Materialismus. Die moderne Naturwissenschaft ist durch neue Gebiete (Ökologie, Kosmologie, Kybernetik u. a.) bereichert worden, die die Beziehungen und die Wechselwirkung in der Natur immer mehr aufdecken und gleichzeitig neue Berührungspunkte zwischen den Wissenschaften darstellen. Sie führen zu einer festeren Einheit der Einzelwissenschaften.

Die neuen revolutionären Entdeckungen in der Physik Ende des vergangenen Jahrhunderts, in dessen Verlauf neue Formen der Bewegung der unbegrenzten Materie (Elementarteilchen, Kraftfelder) mit den besonderen Eigenschaften (Einheit der Korpuskeln und Wellen) entdeckt und erforscht wurden, sowie die besonderen Gesetzmäßigkeiten (Quantengesetze, die Gesetze großer Geschwindigkeiten) und die bis heute unbekannten Formen der Wechselwirkung (Mikroobjekt mit den Makrokörpern) und die Verwandelbarkeit (der stofflichen Formen zu Kraftfeldern und umgekehrt) sind eine ausgezeichnete Bestätigung des dialektischen Materialismus, nach dessen Lehre die Welt, das Universum materiell ist und sich gesetzmäßig entwickelt, die Objekte aber in ihrem gegenseitigen Zusammenhang und abhängig von der Bewegung und der Entwicklung der quantitativen zu qualitativen Veränderungen infolge der ihr eigenen Widersprüche zu betrachten sind. Heute gelangen die Naturforscher in den bürgerlichen Ländern infolge gesellschaftlicher Ursachen größtenteils nicht zum dialektischen Materialismus. Wenn sie auf ihrem eigenen Gebiet arbeiten, nehmen sie häufig, wenn auch unbewußt, materialistische Positionen ein und kommen manchmal auch zu interessanten dialektischen Ansichten. Das bewußte Verstehen dieses Prozesses, das Studium und die Anwendung des dialektischen Materialismus können den Vertretern der Einzelwissenschaften eine große Hilfe sein. Die Rolle der Philosophie in den Naturwissenschaften zu verneinen, bedeutet nicht nur, dieses ganze Problem aus der Wissenschaft zu streichen, sondern infolgedessen, da die Wissenschaft immer ein einheitliches System ist, sie zu verstümmeln. Deshalb können wir mit Recht behaupten, daß Wissenschaft und Fortschritt Hand in Hand mit der marxistischen Philosophie gehen und daß der, der sich gegen den Marxismus stellt, ein Feind der Wissenschaft und des Fortschritts ist.

„Über den Gegenstand der marxistischen Philosophie“ sprach W. Krajewski (Volkspolen). Es ist bekannt, daß in den letzten Jahren gerade dieses wichtige philosophische Thema oft im Mittelpunkt der Diskussion stand und gegen positivistische und revisionistische Angriffe der dialektisch-materialistische Standpunkt verteidigt werden mußte. Auch in Polen haben einige Philosophen die Meinung geäußert, daß der Gegenstand der marxistischen Philosophie nicht die allgemeinen Gesetze der Natur, der Gesellschaft und des Denkens seien, sondern nur die praktische Tätigkeit der Menschen oder das Verhältnis des Menschen zu seiner gesellschaftlich-natürlichen Umwelt. Diese Auffassung wurde von S. Baumann vertreten. L. Kolakowski u. a. haben noch weitergehende Vorstellungen. Sie meinen, die Philosophie müsse sich nur mit solchen Fragen beschäftigen, die die moralischen Positionen und das Tun und Treiben des Menschen beeinflussen.

W. Krajewski lehnte diese Auffassungen vom Gegenstand der marxistischen Philosophie ab wie auch diejenige, die die Philosophie auf Erkenntnistheorie reduziert. Seiner Meinung nach ist der wichtigste Teil der materialistischen Philosophie die Ontologie, die Lehre von der objektiven Wirklichkeit. Die marxistische Ontologie ist nach den Ausführungen W. Krajewskis die Lehre von den allgemeinen Gesetzen des Zusammenhangs, der Bewegung und der Entwicklung der gesamten Wirklichkeit (der anorganischen und organischen Natur, der Gesellschaft und des Denkens). Hierzu gehöre auch die Theorie von den Bewegungsformen der Materie, die sich mit den gesamten Eigenschaften aller Bewegungsformen der Materie sowie auch mit ihren spezifischen Unterschieden und mit ihren Beziehungen zueinander usw. befaßt. Als zweiten wesentlichen Teil der Philosophie bezeichnete W. Krajewski die Gnoseologie, die Lehre von den Gesetzmäßigkeiten des Erkenntnisprozesses der objektiven Welt durch den Menschen. Innerhalb der marxistischen Philosophie stellen die Ontologie und die Gnoseologie zusammen den dialektischen Materialismus dar. Eng verbunden mit der Gnoseologie ist die Methodologie. Als dritten Teil der marxistischen

Philosophie nannte W. Krajewski den historischen Materialismus. Er definierte ihn als Lehre von den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, von dem Wechselverhältnis zwischen den verschiedenen Seiten des Lebens der Gesellschaft. Eng verbunden mit dem historischen Materialismus sind Ethik und Ästhetik. Alle erwähnten Teile der marxistischen Philosophie sind eng miteinander verbunden, jeder hat aber nach Auffassung Krajewskis seinen eigenen Gegenstand, die zusammen den Gegenstand der marxistischen Philosophie darstellen.

„Über die Wahrheit der Begriffe“, ein Thema, welches in der marxistischen Literatur bisher noch nicht ausführlich ausgearbeitet ist, sprach I. D. Andrejew (Sowjetunion). Er wies darauf hin, daß in einigen Lehrbüchern der Logik wohl über die Wahrheit des Urteils und auch des Schlusses einiges gesagt wird, aber über die Wahrheit des Begriffs nichts oder fast nichts. Diese Frage ist heute jedoch Tummelplatz aller philosophischen Idealisten. James und Dewey z. B. fürchten mehr als alles andere die Vermutung, daß die Zusammenhänge, die in Begriffen, Urteilen und Schlüssen widergespiegelt werden, mit den in der Wirklichkeit bestehenden Zusammenhängen übereinstimmen und sie demzufolge die Wirklichkeit richtig widerspiegeln können. Andere Idealisten anerkennen die Wahrheit des Urteils und des Schlusses, jedoch klammern sie den Begriff aus, weil er nach ihrer Meinung nichts bejaht und nichts verneint. Nur wenn ein Begriff mit anderen zu einem Urteil zusammengefaßt wird, so meinen sie, ist es zulässig, von Wahrheit oder Falschheit zu sprechen, jedoch nicht in bezug auf die im Urteil enthaltenen Begriffe, sondern nur in bezug auf das Urteil selbst.

Die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit der Begriffe nicht zu stellen, führt zur Ablehnung des Wahrheitsproblems überhaupt. In diesem Zusammenhang kritisierte I. D. Andrejew auch die Arbeit des marxistischen Philosophen Adam Schaff „Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit“, in der kategorisch behauptet wird, daß die Bezeichnung wahr oder falsch nur für Urteile und für keine anderen Denkformen anwendbar ist.

Im Verlauf seiner Ausführungen begründete der Redner, warum die Frage nach der Wahrheit des Begriffs vom dialektischen Materialismus nicht umgangen werden darf. Wenn die Begriffe Ergebnisse der Verallgemeinerung der von der Erfahrung gelieferten Angaben sind, wenn sie also Erfahrungstatsachen konzentrieren und widerspiegeln, dann ist es begreiflich, daß diese Widerspiegelung wahr (richtig) oder falsch (unrichtig) sein kann. Nehmen wir z. B. den Begriff „Klasse“. In der gegenwärtigen bürgerlichen Literatur wimmelt es geradezu von Entstellungen des wissenschaftlichen Begriffs Klasse. Die psychologische Richtung in der bürgerlichen Soziologie legt diesem Begriff die menschlichen Gefühlsregungen zugrunde, die biologische Richtung wiederum biologische Besonderheiten der Menschen. Andere wiederum erklären, die Bildung oder soziale Bindungen seien das Entscheidende. Alle diese Versuche sind jedoch nur dazu angetan, dem wissenschaftlichen Begriff Klasse, dem die materiell-ökonomischen Verhältnisse der Menschen zugrunde liegen, einen anderen Inhalt zu unterschieben, um von daher dann die „Sinnlosigkeit des proletarischen Klassenkampfes“ nachweisen zu können.

Besonders Lenin hat immer auf die außerordentliche Bedeutung der richtigen Bestimmung des Inhalts der Begriffe hingewiesen und betont, daß keinesfalls zugelassen werden darf, Begriffe miteinander zu verwechseln oder ihnen einen falschen Inhalt zu unterschieben, da ungenaue, verzerrte oder falsche Begriffe unabwendbar theoretische und politische Irrtümer zur Folge haben. Doch ist es andererseits ganz unmöglich, den wahren Inhalt der Begriffe festzustellen, wenn wir von der Prüfung ihrer Wahrheit absehen. Nur im Verlaufe einer ständigen Überprüfung der Wahrheit der Begriffe, ihres ständigen Vergleichs mit den realen Tatsachen und der gesellschaftlichen Praxis können sich richtige Begriffe herausbilden. Ohne ständige Präzisierung und Berichtigung des Begriffsinhalts, ohne ständige Überprüfung seiner Wahrheit an Hand der neuesten Ergebnisse der wissenschaftlichen und praktischen Tätigkeit der Menschen kann es keine Wissenschaft geben.

Der Begriff darf auch nicht mit dem Wort, das ihn bezeichnet, identifiziert werden. Tatsächlich kann ein Wort oder eine Reihe von Wörtern, die einen Begriff bezeichnen, an und für sich weder etwas bestätigen noch etwas verneinen, und sie können demzufolge weder wahr noch falsch sein. Wenn wir aber von einem Begriff sprechen, so verstehen wir darunter nicht ein leeres Wort, sondern alles, was den Inhalt dieses Begriffes ausmacht. Sowohl der Begriff als auch das Urteil enthalten bestimmte Bestätigungen und Verneinungen. Der Unterschied zwischen diesen Denkformen besteht einzig darin, daß der Begriff die wesentlichen Eigenschaften des Gegenstandes, der im gegebenen Begriff widergespiegelt wird, bestätigt, während man im Urteil jede beliebige Eigenschaft, Bestätigung oder Verneinung widerspiegeln kann.

Weiter können wir die Begriffe keinesfalls nur für die ursprünglichen Elemente unserer Kenntnisse halten; im Gegenteil, dieselben sind vielmehr abschließende, summarische Ergebnisse der menschlichen Erkenntnis. Jeder Begriff ist eine Verallgemeinerung. Bevor aber der

Mensch verallgemeinern konnte, mußte er im Laufe seiner langen historischen Praxis die Gegenstände miteinander vergleichen, das Hauptsächliche, Wesentliche, Grundlegende herausuchen und das Belanglose und Unwesentliche beiseite lassen. Dieser ganze ungeheure, äußerst langandauernde Prozeß verläuft in der Form von Urteilen, Schlüssen, usw. Die Geschichte der wissenschaftlichen Entwicklung zeugt davon, daß sich die wissenschaftlichen Begriffe erst nach einer langen, komplizierten, praktisch endlosen wissenschaftlichen Forschungsarbeit herausbilden und daß sich alle unsere Kenntnisse, alle neuesten Errungenschaften der Wissenschaft und der gesellschaftlichen Praxis über eine gegebene Frage in den wissenschaftlichen Begriffen zusammenfassen und ansammeln.

Den Begriffen die Eigenschaften wahr oder falsch abzusprechen, ist gleichbedeutend mit der Behauptung, daß sie in keinerlei Zusammenhang mit der objektiven Realität stehen. Wie würde es aber in einem solchen Fall mit der Definition des Begriffes stehen? Einen Begriff zu bestimmen, bedeutet seinen Inhalt aufzudecken. Der Inhalt des Begriffes birgt aber die wesentlichen Kennzeichen, der sich in ihm widerspiegelnden Gegenstände. Die wesentlichen Kennzeichen, die grundlegenden Eigenschaften der Gegenstände können aber nur durch unmittelbare Betrachtung aufgedeckt werden. Würden die Begriffe tatsächlich weder Wahrheit noch Falschheit enthalten, so wären sie ewig, auf immer gegeben, und es könnten keinerlei Widersprüche über ihre Definition entstehen. Stattdessen wird aber ein und derselbe Begriff zu verschiedenen Zeiten je nach der Fülle und Gründlichkeit unserer Kenntnisse über den im Begriff widerspiegelten Gegenstand von den Gelehrten verschiedentlich definiert. Ja, sogar zu einer und derselben Zeit definieren verschiedene Personen einen und denselben Begriff verschiedenartig, ausgehend von ihrem Standpunkt und ihrer Denkart.

Zweifellos sind die Begriffe und die Urteile organisch miteinander verbunden, und wie man sich kein Urteil ohne einen Begriff vorstellen kann, so kann es auch keinen Begriff ohne Urteil geben. Die im Erkenntnisprozeß geschaffenen Begriffe ermöglichen die Formulierung neuer Urteile, und diese neuen Urteile tragen ihrerseits zur Vervollkommenung der alten und zur Bildung neuer Begriffe bei. So war es von jeher und so wird es immer bleiben. Doch dies gibt keinen Anlaß zu behaupten, daß nur die *Urteile* wahr oder falsch sein können. Eine derartige Behauptung würde der Bestätigung gleichkommen, daß nur das *Urteil* eine Form der menschlichen Erkenntnis bildet, die die objektive Wirklichkeit widerspiegelt. Tatsächlich ist nicht das Urteil allein eine derartige Form, jedoch ist dies, nach Lenin, an erster Stelle der *Begriff* als Endergebnis, als Summe aller Welterkenntnis.

Zu den „Kategorien des dialektischen Materialismus“ sprach J. Cvekl (ČSR). Sein Vortrag beschränkte sich auf Beiträge zu einigen grundlegenden Fragen des Charakters und der gegenseitigen Beziehungen der Kategorien des dialektischen Materialismus, und zwar in bezug auf theoretische und pädagogische Aufgaben bei der Entfaltung und Verbreitung der marxistischen Weltanschauung. Er ging davon aus, daß in der Geschichte der Philosophie stets ein heftiger Streit zwischen Materialismus und Idealismus über das Kategorienproblem geführt wurde. Kategorien gibt es niemals an und für sich, sondern nur im Zusammenhang mit bestimmten philosophischen Systemen (soweit es sich um philosophische Kategorien handelt). Bisher gibt es nur wenige Versuche zur Systematisierung der Kategorien des dialektischen Materialismus. Die vorliegenden werden nicht allgemein anerkannt und haben verschiedene Mängel. J. Cvekl nimmt an, daß alle diese Versuche von einem gemeinsamen Zug, einem gemeinsamen Prinzip durchdrungen sind, das man so formulieren kann: Die philosophischen Kategorien mit allen ihren gemeinsamen Kennzeichen unterscheiden sich darin voneinander, daß die einen den anderen gegenüber primär, grundlegend, hauptsächlich, die anderen zweitrangig, abgeleitet, nebensächlich sind. Dieser Standpunkt ist richtig, denn er kommt unter anderem auch der Forderung nach, die Systematisierung der Kategorien des dialektischen Materialismus nicht nur von rein formalen Gesichtspunkten zu leisten, sondern gleichzeitig auch die Grundzüge der Entwicklung der objektiven Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis auszudrücken.

Bei den bisherigen Versuchen zur Systematisierung überwiegen zahlenmäßig diejenigen, die verschiedene Kategorien verschiedenen Teilen und Disziplinen, verschiedenen Aspekten oder thematischen Gebieten der marxistischen Philosophie zuteilen. So wurden die Kategorien Materie, Bewegung, Zeit, Raum, Widerspiegelung, Theorie und Praxis in den marxistischen Materialismus eingereiht, die Kategorien Zusammenhang, Ganzes und Teil, Möglichkeit und Wirklichkeit, Quantität und Qualität, Evolution und Revolution in die materialistische Dialektik, die Kategorien Sinnliches, Logisches, absolute und relative Wahrheit wurden der marxistischen Erkenntnistheorie zugereicht.

Die Versuche der letzten Zeit schreiten im wesentlichen fort, die Kategorien des dialektischen Materialismus in ontologische und gnoseologische, als Kategorien der objektiven und subjektiven

Dialektik, als Kategorien der Erkenntnis und Praxis u. ä. zu klassifizieren. Der Hauptmangel dieser Klassifikation besteht darin, daß sie nicht konsequent durchführbar ist, und daß man gerade die wichtigsten Kategorien begründeterweise weder einseitig nur zum marxistischen Materialismus, noch zur Dialektik oder zur Erkenntnistheorie rechnen kann. Es handelt sich um solche Kategorien wie Bewegung, Wesen, Qualität und Gesetz.

Der sowjetische Philosoph Tugarinow stellte seinen Versuch auf eine andere Grundlage („Über die Beziehung der Kategorien des dialektischen Materialismus“ In: Fragen der Philosophie. 1956/ Nr. 3). In diesem Versuch werden zur Systematisierung der Kategorien nicht Teile der marxistischen Philosophie als Grundlage genommen, sondern einige Kategorien selbst, und zwar die Kategorien Substrat, Eigenschaft und Beziehung. Als Hauptmangel dieser Klassifikation betrachtet J. Cvekl ihren vorwiegend statischen Charakter, insbesondere daß sie nicht das Spezifische der Auffassung der Welt, die dem dialektischen Materialismus entspricht, ausdrückt. Deshalb kann dieser Versuch, der eine Reihe wertvoller Anregungen bringt und einige Beziehungen zwischen den Kategorien zu erklären ermöglicht, nicht als allgemein befriedigend betrachtet werden.

Solange die Theorie der Kategorien nicht weiterentwickelt wird, könnte man wenigstens einige Mängel der vorangehenden Versuche durch folgenden Vorgang beseitigen: Den Ausgangspunkt der Systematisierung würden die Kategorien bilden, welche den grundlegendsten, elementarsten Charakter besitzen, und die deshalb den Charakter der Prinzipien alles Seins und der Entwicklung der Welt und ihrer Erkenntnis haben. Als solche Kategorien können Substanz, Eigenschaft, Beziehung und Bewegung betrachtet werden. Die ersten zwei Kategorien bilden den Ausgangspunkt für einen objektiven, ontologischen Aspekt des dialektischen Materialismus und seine gnoseologischen Folgen (Abbildtheorie), die weiteren zwei bilden den Ausgangspunkt für die Erklärung der materialistischen Dialektik. Die angeführten grundlegenden Kategorien ermöglichen gleichzeitig im Zusammenhang mit der Grundfrage der Philosophie, die Einheit des Materialismus und der Dialektik, der Ontologie und Gnoseologie, der Theorie und Methode im dialektischen Materialismus zu erklären.

Von diesen Kategorien ging Cvekl zu der Gruppe über, die das Wesen der dialektisch-materialistischen Weltanschauung ausdrückt, nämlich der Auffassung von der Welt als System von Formen der sich historisch entwickelnden Materie. In diese Gruppe gehören Kategorien wie Materie und ihre Existenzformen, Raum und Zeit, Widerspiegelung, Sein und Bewußtsein, Objektives und Subjektives, Materielles und Ideelles, Praxis und Erkenntnis. Hierher gehören natürlich auch naturwissenschaftliche oder gesellschaftliche Korrelate dieser Kategorien wie Stoff, Energie, Feld, organisches Leben und Psychik. All dies sind Kategorien, die unsere Weltanschauung gegenüber dem Idealismus eindeutig abgrenzen und mit welchen wir gleichzeitig die Hauptzüge der Struktur und Entwicklung der gesamten natürlichen, gesellschaftlichen und geistigen Welt ausdrücken.

Die dritte große Gruppe bilden die Kategorien der dialektischen Zusammenhänge, der dialektischen Entwicklung und ihrer Erkenntnis. Als Kategorien der dialektischen Zusammenhänge treten besonders hervor: Identität und Verschiedenheit, Kontinuität und Diskontinuität, Widerspruch, Einheit und Gegensätzlichkeit, das Einfache und das Komplizierte, das Ganze und der Teil. Die dialektische Entwicklung wird unmittelbar durch die Kategorien Qualität und Quantität, Inhalt und Form, Äußeres und Inneres, Wesen und Erscheinung, Ursache und Wirkung, Notwendigkeit und Zufall, Möglichkeit und Wirklichkeit ausgedrückt. Und schließlich wird die Dialektik des Erkenntnisprozesses besonders durch die Kategorien Allgemeines und Einzelnes, Analyse und Synthese, Abstraktes und Konkretes, Logisches und Historisches ausgedrückt. Abschließend sprach J. Cvekl über die sogenannte Entwicklung der Kategorien und über ihre Funktionen und betonte, daß eine richtige Systematisierung der Kategorien des dialektischen Materialismus helfen wird, Hindernisse auf dem Wege des wissenschaftlichen Fortschritts aus dem Wege räumen.

„Der Gegenstand der formalen Logik und das Verhältnis der formalen Logik und der Dialektik vom Standpunkt der modernen Logik“ nannte Georg Klaus (Deutsche Demokratische Republik) seinen Vortrag. Er sagte, daß der Gegenstand der formalen Logik nur, wie das bei der Bestimmung des Gegenstandes einer jeden Wissenschaft üblich ist, von dem systematischen Aufbau dieser Wissenschaft ausgehend bestimmt werden kann. Den systematischen Aufbau kann man nur im Rahmen der modernen Logik folgerichtig festlegen. Dieser Aufbau enthält als elementare Stufe die Aussagenlogik, die Prädikatenlogik, nämlich die der einstelligen wie auch die Logik der mehrstelligen Prädikate und den Stufenkalkül. Wer diesen Aufbau anzweifelt, muß die Gebiete der Logik zeigen, die man durch ihn nicht vollständig erfassen kann. Solche Gebiete gibt es nicht, wenn man nicht solche Gebiete fälschlicherweise zur formalen Logik rechnet, die zur Psychologie, zur Erkenntnistheorie und zur allgemeinen Methodologie der Wissenschaften ge-

hören. So ist die formale Logik die Theorie der logischen Konstanten und der logischen Prädikate beliebiger Stellenzahl und Stufe und ihrer philosophischen Problematik.

Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der formalen und der dialektischen Logik, so sagte Klaus weiter, hat in der Vergangenheit ziemlich häufig zu Schwierigkeiten unter anderem auch deshalb geführt, weil der Begriff der dialektischen Logik bereits in verschiedenen Beziehungen angewandt wurde. Von der dialektischen Logik kann man nur sprechen, wenn man dabei weder die Lehre von den allgemeinen Gesetzen der Natur und der Gesellschaft (objektive Dialektik) noch die methodologischen Schlüsse aus diesen Gesetzen (dialektische Methode) meint. Ein Vergleich der formalen Logik mit der dialektischen Logik hat nur dann einen Sinn, wenn man unter der dialektischen Logik die spezifischen dialektischen Gesetze des Denkens versteht. Im entgegengesetzten Falle ist der Begriff dialektische Logik überflüssig und kann beispielsweise durch den Begriff dialektische Methode ersetzt werden. Wenn wir das Verhältnis der formalen und der dialektischen Logik wirklich genau verstehen wollen, dann müssen wir sie Punkt für Punkt und Stufe für Stufe vergleichen. Fragen wir beispielsweise: In welchen Punkten zeigt sich dieses Verhältnis auf dem Gebiet der Aussagenlogik? In welchen Punkten zeigt sich dieses Verhältnis auf dem Gebiet der Prädikatenlogik usw.?

Nach der Auffassung von Georg Klaus bestehen auf dem Gebiet der Aussagenlogik zwei wesentliche Unterschiede zwischen der formalen und der dialektischen Logik:

1. Die formale Logik — als Aussagenlogik betrachtet — ist die Logik der absolut wahren und der absolut falschen Aussagen und ihrer Beziehungen. Die dialektische Logik ist die Logik des Verwandlungsprozesses von relativ wahren Aussagen niedrigerer Ordnung zu wahren Aussagen höherer Ordnung. Das bedeutet unter anderem, daß die Prinzipien des ausgeschlossenen Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten in der formalen Logik einen anderen Platz einnehmen als in der dialektischen Logik.

2. Die Beziehungen der Aussagen der formalen Logik und die Theorie der logischen Aussagenkonstanten weisen die Besonderheit auf, daß hier nur die extensionalen Beziehungen untersucht werden. G. Klaus behauptete: Vom Standpunkt des Aspektes der logischen Aussagen ist die formale Logik die Theorie der extensionalen Beziehungen der Aussagen. Das trifft auch auf den Prädikatenkalkül zu. Die formale Logik untersucht nur das Verhältnis der Extensionen der Prädikate untereinander. Die dialektische Logik hingegen ist die Logik der Intensionen der Prädikate und ihrer Beziehungen.

Die Voraussetzung der formalen Logik sind auf prädikatenlogischer Ebene die absolut begrenzten Klassen, und deshalb verliert beispielsweise die klassenlogische Form des Gesetzes vom ausgeschlossenen Dritten seine Kraft nicht. Die dialektische Logik geht davon aus, daß die Wirklichkeit nicht in absolut scharf abgegrenzte Klassen, in eine Klasse und deren Komplementärklasse eingeteilt ist. Infolgedessen ist die Widerspiegelung irgendeines Gebietes vermittels der Begriffe in absolut abgegrenzte logische Klassen, die Einteilung in eine Klasse und deren Komplementärklasse nur eine Abstraktion, die im allgemeinen das Wesentliche erfäßt, in Sonderfällen ist sie jedoch nicht anwendbar.

Abschließend bemerkte Klaus, daß diese Bestimmungen gleichzeitig das feststellen, was gewöhnlich als „Grenzen der formalen Logik“ bezeichnet wird. Die Grenzen der formalen Logik bestehen in der Beschränkung auf das Gebiet der Extensionen und auf das Gebiet des absoluten Charakters der Wahrheit, insoweit das die Aussagen und die logischen Klassen bzw. die Prädikate betrifft. Die Behauptung, daß die formale Logik im Gegensatz zur dialektischen Logik mit kurzen Intervallen, mit kurzen Entfernungen, mit langsamer Bewegung usw. operiert, ist wissenschaftlich nicht gerechtfertigt.

Zur Kategorie „Ökonomische Gesellschaftsformation“ sprach A. G. Hartschew (Sowjetunion). Er stellte fest, daß mit der Herausarbeitung der Kategorie der ökonomischen Gesellschaftsformation durch Marx die Geschichtsauffassung zum ersten Male auf wissenschaftliche Grundlagen gestellt wurde. W. I. Lenin vertiefte auf der Basis der zusammengefaßten Erfahrungen und der Geschichte des Imperialismus, der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution und des Kampfes gegen Subjektivismus, Ökonomismus und Revisionismus Marx' Gedanken.

In der Kategorie der ökonomischen Gesellschaftsformation wird der ganze komplizierte Komplex von Beziehungen, Erscheinungen und Prozessen geordnet, seien sie ökonomische, politische, sittliche, kurz materielle oder geistige. Die notwendigen Verhältnisse treten an die erste Stelle und auf diese Weise wird die Struktur der Gesellschaft aufgedeckt, die vor allem durch die primären materiellen und die sekundären politischen und geistigen Beziehungen und Prozesse charakterisiert wird. Dementsprechend definierte A. G. Hartschew die ökonomische Gesellschaftsformation als dialektische Einheit der ökonomischen Basis und des Überbaus, des gesellschaftlichen Seins und des gesellschaftlichen Bewußtseins. Sie ist nicht nur eine Reihe von „Schichten“ des sozialen

Lebens, von denen jede weitere nur als Folge der vorhergehenden erscheint, sondern ein organisches Ganzes von ihrem Charakter nach verschiedenen Erscheinungen und Beziehungen, wobei die ökonomische Basis und die Produktionsweise im ganzen die bestimmende Rolle spielen.

Die Kategorie der ökonomischen Gesellschaftsformation ist von besonders großer praktischer und methodologischer Bedeutung. Sie dient als wichtiges Kriterium zur Beurteilung der gesellschaftlichen Kräfte und Verhältnisse, ihrer Rolle und ihres Platzes in der Geschichte, sie ist ein wichtiges Mittel zur politischen und wissenschaftlichen Analyse des gesellschaftlichen Lebens.

Hartschew führte weiter aus, daß der Übergang von einer alten Formation zu einer neuen einen qualitativen Sprung in der historischen Entwicklung bedeutet. Die materielle Grundlage für diesen Sprung sind die Widersprüche zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen. In der antagonistischen Klassengesellschaft führen diese Widersprüche immer zu einer sozialen Revolution. Bei oberflächlichem Blick auf die Geschichte scheint es, als sei die Revolution selbst für *antagonistische* Formationen keine allgemeine Gesetzmäßigkeit. Oft wird das Fehlen bewaffneter Kämpfe zwischen den Klassen beim Übergang von einer Formation zu einer anderen als Fehlen einer Revolution bezeichnet. In Wirklichkeit vollzog sich der Übergang nur in friedlichen Formen. Der Übergang von der kapitalistischen zur kommunistischen Formation kann natürlich von dieser allgemeinen Gesetzmäßigkeit keine Ausnahme machen. Im Gegenteil, da es sich hier nicht um die Umwandlung einer Form der Ausbeutung in eine andere handelt, sondern um die Beseitigung jeder Ausbeutung, um die Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, ist die Revolution in dieser Periode tiefgreifender, allumfassender als in allen früheren Perioden.

Trotz dieser allbekannten Wahrheit des Marxismus-Leninismus wird im Programm des Bundes der Kommunisten Jugoslawiens behauptet, je mehr einzelne ökonomische Funktionen vom Privatkapital auf den Staat übergehen, um so mehr könne ein Druck auf die kapitalistische Produktionsweise ausgeübt werden. Dabei wird völlig unterschlagen, daß auf der *kapitalistischen* Ökonomik sich nur ein *kapitalistischer* Staat erheben kann. Von diesem zu erwarten, er solle auf die Klasseninteressen der Bourgeoisie einen Druck ausüben, hieße an Wunder glauben.

Der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus ist nur durch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel möglich, aber nicht durch ihre Auslieferung an den bourgeois Staat, sondern durch ihre Übergabe in die Hände des Staates der Arbeiter und Bauern, der Diktatur des Proletariats. Die entscheidende Frage beim Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus ist die Frage der politischen Macht. Die Diktatur des Proletariats ist die entscheidende Bedingung für die Entstehung der sozialistisch-kommunistischen Gesellschaftsformation. Eine andere Frage ist die, wie diese Macht errichtet werden kann. Der XX. Parteitag der KPdSU hat gezeigt, daß auf Grund des gegenwärtigen internationalen Kräfteverhältnisses sowie der konkreten Lage in jedem einzelnen Land auch über das Parlament, auf friedlichem Wege der Sozialismus aufgebaut werden kann. Aber auch diese wie jede andere Form des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus ist ein revolutionärer Weg, ein Sprung in der gesellschaftlichen Entwicklung, die Geburt einer neuen Gesellschaftsformation.

M. Fritzhand (Volkspolen) sprach zum Thema „Die Lehre von Marx und der Humanismus“, Zum Arsenal der Propaganda gegen den Marxismus gehört die These, daß die marxistische Ideologie ihrem Wesen nach eine antihumanistische sei. Die Verkünder dieser These versuchen häufig zu beweisen, daß die Lehre von Marx, dessen Weltanschauung der Ideologie zugrunde gelegt wurde, die nach ihm benannt ist, dem Humanismus widerspräche. Ein typisches Beispiel für solche Ansichten sind die Behauptungen in dem Buch „Das Problem des Humanismus“ von Berdjajew (vor dem Kriege ins Polnische übersetzt) und in der nach dem Kriege veröffentlichten Arbeit des polnischen Geistlichen Prof. Pastuschko „Die materialistische und die katholische Konzeption des Menschen“. Feuerbach, so behauptet Berdjajew, habe von der christlichen Lehre zumindest den „Mythus des Menschen“ bewahrt, während Marx Gott nicht um des Menschen, sondern um des „gesellschaftlichen Kollektivs, einer neuen Gottheit“ willen gestrichen hat. Nach Berdjajew hat „Marx den Anthropozentrismus durch den Sozial-Zentrismus ersetzt“. Dadurch habe er jeden Wert der menschlichen Persönlichkeit verneint. Der Kommunismus war für Marx das Verschwinden des menschlichen „Ichs“. Diese Meinung vertrat Berdjajew.

In ähnlicher Weise legt der polnische Geistliche Pastuschko seine Gedanken dar, indem er behauptet, daß in der Lehre von Marx dem Menschen zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt werde, die wirtschaftlichen Werte den ersten Platz einnehmen und die Menschen nur Werkzeuge zur Erreichung der ökonomischen Ziele seien. Bei Marx, so meint der polnische Geistliche Pastuschko, überwiegen die Bedürfnisse und die Freuden des Körpers über die geistigen Bedürfnisse, an Stelle der Liebe propagiert er den Haß, an Stelle der Achtung gegenüber dem Menschen die Gewalt. Somit, behaupten beide Verfasser, entbehrt die Lehre von Marx nicht nur des humanistischen

Charakters, sondern ist im Grunde genommen eine antihumanistische Lehre. Folglich weist die These über den antihumanistischen Charakter der Weltanschauung von Marx zwei Extreme auf. Einerseits versuchen ihre Anhänger zu beweisen, daß die Züge, die vorhanden sein müssen, um eine Weltanschauung als humanistisch zu bezeichnen, im Marxismus überhaupt fehlen. Andererseits sind diese Anhänger bemüht, die Lehre von Marx, besonders einige ihrer spezifischen Züge, als höchst antihumanistisch hinzustellen.

Im zweiten Teil seiner Ausführungen erläuterte M. Fritzhand die Unterschiede zwischen den historisch bedingten Formen des Humanismus sowie die allgemeinen Züge, die eine bestimmte Weltanschauung als humanistische charakterisieren. In der marxistischen Philosophie und Ethik ist der Mensch das höchste Gut. Aber für Marx ist der „Mensch“ nicht der abstrakte Mensch Feuerbachs, sondern der konkrete, individuelle, wahre Mensch. Die marxistische These aber, die behauptet, daß der Mensch das wertvollste Gut ist, ist die These vom Recht eines jeden Menschen zur allseitigen Befriedigung seiner materiellen und geistigen Bedürfnisse und zur harmonischen Entwicklung seiner Kräfte und Fähigkeiten. Der marxische Humanismus, so sagte M. Fritzhand, trägt egalitären und proletarischen und keinen aristokratischen Charakter, der für Ausgewählte bestimmt ist.

Abschließend zeigte der Redner, daß die marxistische Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft eine konsequent humanistische Kritik ist, weil sie u. a. zugleich die Wege und Mittel zeigt, die kapitalistische Gesellschaft, in der der Mensch sich nicht als Mensch erfährt, zu überwinden. Die von Marx genannten Mittel und der einzige Weg, den Humanismus zur Wahrheit des menschlichen Lebens zu machen, sind die Anerkennung des Klassenkampfes bis zur Errichtung der Diktatur des Proletariats. Die These vom antihumanistischen Charakter der Lehre von Marx ist eine Verleumdung. Der Marxismus-Leninismus ist die höchste Entwicklungsstufe der humanistischen Strömungen und die einzige konsequente Form des modernen Humanismus.

K. Bordjanu (Rumänien) sprach über das Thema „Der Begriff Fortschritt und seine modernen Kritiker“. Er wies nach, daß der Fortschrittsbegriff gegenwärtig von bürgerlichen Ideologen von zwei Seiten angegriffen wird: erstens durch die Wiederbelebung zyklischer Theorien und zweitens durch die Negierung des wissenschaftlichen Begriffs Fortschritt und seine Beziehung als ethische Kategorie. Da in der marxistischen Literatur hauptsächlich die erste Richtung widerlegt wurde, beschäftigte sich K. Bordjanu vorwiegend mit der zweiten Richtung und mit der marxistischen Begründung des wissenschaftlichen Charakters des Begriffs Fortschritt.

Die bürgerliche Kritik am Fortschrittsbegriff betrifft die Theorien über den Fortschritt überhaupt. Sie nutzt die Mängel der Fortschrittstheorien Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus, um jeglichen Sinn des Fortschrittsbegriffs zu leugnen. Die früheren Fortschritts-theorien, die auf idealistischer Grundlage standen und bürgerlichen Klassencharakter trugen, waren dadurch anfechtbar, daß sie willkürlich eine bestimmte Seite des gesellschaftlichen Fortschritts herausstellten und sie zum hauptsächlichsten Kriterium des Fortschritts erhoben: so z. B. die Entwicklung der Wissenschaft, Aufklärung, Freiheit, Gleichheit usw.

Vom Standpunkt des historischen Materialismus war es aber möglich geworden, in der Vielzahl der gesellschaftlichen Erscheinungen und Verhältnisse die bestimmenden, materiellen hervorzuheben. Die Kategorie „Ökonomische Gesellschaftsformation“ ist von entscheidender Bedeutung für die Bestimmung des Fortschrittsbegriffs, weil sie ein objektives Kriterium für die Bestimmung des gesellschaftlichen Fortschritts und des entsprechenden Begriffs ermöglicht. Die materialistische Geschichtsauffassung widerlegt ebenfalls das Argument, welches den wissenschaftlichen Begriff des Fortschritts unter dem Vorwand verneint, daß er angeblich eine willkürliche Skala der Werte und subjektive Kriterien voraussetze. In Wirklichkeit bezieht der Fortschritt, der als Aufeinanderfolge der ökonomischen Gesellschaftsformationen aufgefaßt wird, in seine Grundlage keinerlei Kriterium der Werte und um so weniger eine gewisse subjektive Einschätzung ein. Zu behaupten, daß die Feudalordnung im Vergleich zur Sklaverei einen Fortschritt darstellt, heißt nicht, daß damit gesagt wird, daß die erste besser als die zweite ist, heißt nicht, daß wir uns auf die Positionen des Feudalismus stellen und seine Werte übernehmen. Die Feststellung, daß ein sozialer Fortschritt vorhanden ist, ist das Ergebnis der Analyse der gesellschaftlichen Erscheinungen, vor allem ihrer materiellen Verhältnisse.

Die Kategorie des sozialen Fortschritts ergibt sich nicht aus einem bestimmten ethischen Ideal (Gegensatz zwischen dem wissenschaftlichen Sozialismus und dem utopischen Sozialismus). Zugleich bedeutet das Nichtunterordnen der Kategorie Fortschritt unter das ethische Ideal nicht eine Spaltung zwischen ihnen (Kritik Kautskys). Auf der Grundlage der objektiven Kriterien des sozialen Fortschritts kann man kategorisch die fortschrittliche Einstellung von der reaktionären unterscheiden. Zum Schluß bemerkte K. Bordjanu in seiner Kritik an den revisionistischen Auffassungen über den „linearen Fortschritt“, daß jeder gesellschaftliche Fortschritt in der anta-

Diskussion über Widersprüche in der Periode des Kampfes um den Sieg des Sozialismus

gonistischen Klassengesellschaft nur durch den Klassenkampf und die soziale Revolution verwirklicht werden kann.

In der Diskussion haben die Teilnehmer des Seminars ausführlich zu den Referaten Stellung genommen, einzelne Gedanken vertieft, andere kritisiert. Es ist hier nicht möglich, auch auf den Inhalt der Diskussionsbeiträge einzugehen. Im Protokoll des Seminars, das von der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben wird, kann man ihn erfahren. Professor Omeljanowski (Sowjetunion) erklärte, als er den Hauptteil der Arbeit des Seminars zusammenfaßte, daß sowohl der Inhalt der Referate als auch der Diskussionsbeiträge die Festigung auch der ideologischen Einheit der sozialistischen Länder demonstriert habe. Der Verlauf des Seminars habe die völlige Übereinstimmung in den Grundfragen der marxistischen Philosophie und den Willen zur Zusammenarbeit zwischen den marxistischen Philosophen gezeigt. Das Seminar, so führte er weiter aus, sei vom Geist des proletarischen Internationalismus durchdrungen gewesen.

Am letzten Tag des Seminars hatten die Delegationen Gelegenheit zu wissenschaftlichen Mitteilungen. Als erster berichtete Prof. Omeljanowski ausführlich über die Allunionskonferenz über philosophische Fragen der Naturwissenschaften, die im Oktober 1958 in Moskau stattgefunden hat. Die Deutsche Zeitschrift für Philosophie wird voraussichtlich in einem der nächsten Hefte einen Originalbeitrag Prof. Omeljanowskis über diese Konferenz bringen.

G. Klaus berichtete über die Rolle der katholischen Philosophie in Westdeutschland, G. Heyden über die Rolle der Geopolitik in der imperialistischen Ideologie Westdeutschlands. Zum Problem Form und Inhalt sprach A. Wassilew (Bulgarien), und S. Augustin (Volkspolen) berichtete über die Widerlegung des Operationalismus von Bridgman, dargelegt am Beispiel der Einsteinschen Gleichzeitigkeitsdefinition.

Nach Abschluß des Seminars wurden die Teilnehmer vom ersten Sekretär der Kommunistischen Partei Bulgariens Todor Shiwkow empfangen. In herzlich gehaltenen Worten informierte er sie über den weiteren Vormarsch des Sozialismus in Bulgarien und über die reale Möglichkeit, den Sieg des Sozialismus in Bulgarien in wenigen Jahren zu erzielen. Dieses gewaltige Entwicklungstempo würde eine Reihe theoretischer und praktischer Probleme aufwerfen, deren rasche Lösung von großer Bedeutung für den Erfolg des weiteren Kampfes sein werde. Die in freundschaftlicher Atmosphäre verlaufene Aussprache hat wesentlich dazu beigetragen, daß für alle Delegationen das Treffen in Sofia zu einem großen Erlebnis wurde.

Günter Heyden (Berlin)

Diskussion über Widersprüche in der Periode des Kampfes um den Sieg des Sozialismus

Am 24. Oktober 1958 fand im Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin eine ganztägige wissenschaftliche Diskussion zum Thema „Der Charakter und die Überwindung der Widersprüche in der Periode des Kampfes um den Sieg des Sozialismus“ statt. Damit wurde eine Reihe philosophischer Diskussionen eröffnet, die der Auswertung des V. Parteitag und der philosophischen Verallgemeinerung der neuen gesellschaftlichen Entwicklungsprozesse, die sich in der gegenwärtigen Periode immer stärker anbahnen, dienen sollen. Zweifellos ist es richtig und in Zukunft in verstärktem Maße notwendig, daß die philosophischen Institute auch auf diese Weise an die Öffentlichkeit treten. Das Thema der Tagung stellt einen Forschungsschwerpunkt des Berliner Instituts dar, an dem bereits seit einigen Jahren mehrere Mitarbeiter in dieser oder jener Weise arbeiten und auf den auch ein Teil der Praktika, Examensarbeiten usw. zugeschnitten wurde.

Auf dieser Grundlage hatte Wolfgang Eichhorn ein ausführliches Thesenreferat zum genannten Thema ausgearbeitet, das an die eingeladenen Institutionen verschickt wurde und als Diskussionsgrundlage diente. Eingeladen waren alle philosophischen und gesellschaftswissenschaftlichen Institute der Universitäten sowie Berliner Parteiinstitutionen. Außerdem erfolgte eine öffentliche Einladung an die übrigen Interessenten.

Vor über 100 Gästen, von denen erfreulicherweise ein beträchtlicher Teil nicht aus dem Universitätsbereich kam, wurde die Tagung mit einem kurzen, die vorgelegten Thesen erläuternden Referat von Wolfgang Eichhorn begonnen.

Im folgenden geben wir eine kurze Darlegung der Thesen und der wichtigsten Probleme aus der Diskussion. Die Thesen waren in folgende drei Abschnitte gegliedert:

1. die Lehre vom widerspruchsvollen Charakter der Entwicklung — eine kritische und revolutionäre Lehre und eine Waffe in den Händen der Partei;
2. der Grundwiderspruch in Deutschland und die Klassenwidersprüche der Übergangsperiode in der Deutschen Demokratischen Republik, der Charakter dieser Widersprüche und der Kampf um ihre Überwindung;
3. neue Probleme des dialektischen Widerspruchs in der Periode des Kampfes um den Sieg des Sozialismus.

Demzufolge ging Wolfgang Eichhorn von der Charakterisierung der Lehre vom dialektischen Widerspruch als der kritischen und revolutionären Waffe in den Händen der Partei aus. Damit war die Zielsetzung dieser wissenschaftlich-philosophischen Diskussion gegeben. Im Vordergrund konnten und können nicht solche Probleme wie der Unterschied zwischen logischem und dialektischem Widerspruch oder die Definitionen der Kategorien „Grundwiderspruch“ und „Hauptwiderspruch“ und ihre eventuelle Unterscheidung stehen, sondern es ging um die Darlegung der in der Deutschen Demokratischen Republik und in ganz Deutschland vor sich gehenden wirtschaftlichen, politischen, ideologischen Prozesse und der Perspektiven unseres Kampfes um Frieden, Sozialismus und die Wiedergeburt eines demokratischen einheitlichen Deutschlands. In den Thesen wurde berücksichtigt, daß die Einheit von Theorie und Praxis in der marxistisch-leninistischen Weltanschauung vor allem in der Einheit von dialektisch-materialistischer Philosophie und marxistisch-leninistischer Politik besteht. Damit ist eine Hauptaufgabe der marxistischen Philosophen in der Deutschen Demokratischen Republik, die Politik von Partei und Regierung vom Standpunkt der Erkenntnisse des dialektischen Materialismus aus zu erklären, um auf diese Weise der Arbeiterklasse und allen Werktätigen zu helfen, sie besser und tiefer verstehen und verwirklichen zu können. Wolfgang Eichhorn begründete dementsprechend, daß die wissenschaftliche Einsicht in die komplizierte Natur des dialektischen Entwicklungsprozesses der Gesellschaft die Werktätigen sowohl vor revisionistischen Einflüssen als auch vor subjektiv gefärbten Einschätzungen bewahrt und ihnen ein wirklich allseitiges Bild ihres Befreiungskampfes gibt.

In den Thesen wird auf die dialektische Unterscheidung von antagonistischen und nichtantagonistischen Widersprüchen eingegangen und zunächst festgestellt, daß diese Unterscheidung nur in Anwendung auf die Gesellschaft sinnvoll ist. Dem widersprach Prof. Zweiling, jedoch muß die Diskussion über die Frage an anderer Stelle einmal durchgeführt werden. „Antagonistische Widersprüche bringen unversöhnliche Klasseninteressen zum Ausdruck“, heißt es in den Thesen.¹ „Nichtantagonistische Widersprüche hingegen bestehen oder entstehen auf der Grundlage der Gemeinsamkeit der Interessen zwischen verschiedenen sozialen Kräften in grundlegenden Fragen der gesellschaftlichen Entwicklung oder auf der Grundlage der politisch-moralischen Einheit des von Ausbeutung befreiten Volkes.“ Daraus wird dann folgerichtig der Schluß gezogen, daß die Masse der in der Deutschen Demokratischen Republik beim Aufbau des Sozialismus wirkenden Widersprüche (der inneren) nichtantagonistischer Natur ist.

Von großer Bedeutung für unsere Politik in der Übergangsperiode vom Kapitalismus zum Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik ist folgende Feststellung: „Aus dem Unterschied zwischen antagonistischen und nichtantagonistischen Widersprüchen darf kein starres, metaphysisches Schema gemacht werden. Die Grenzen zwischen beiden Arten von Widersprüchen fließen; die beiden Arten von Widersprüchen können sich beeinflussen, durchdringen und bei bestimmten Widersprüchen und unter bestimmten Bedingungen auch ineinander verwandeln.“ Beispielsweise verliert der Widerspruch zwischen Stadt und Land in der Übergangsperiode zum Sozialismus seinen antagonistischen Charakter. Andererseits versucht der Klassenfeind durch ideologische und andere Diversion, die nichtantagonistischen Widersprüche zuzuspitzen, in antagonistische zu verwandeln. Daraus geht hervor, daß die starre Trennung von antagonistischen Widersprüchen und nichtantagonistischen unter unseren Bedingungen nur der eine Fehler ist, während der andere in einer prinzipienlosen Verwischung, Nichtachtung dieser Unterscheidung liegt. Nicht unwidersprochen blieb in der Diskussion die von Eichhorn vorgenommene Übertragung der Begriffe „antagonistisch“ und „nichtantagonistisch“ auf die Lösungsmethoden der verschiedenen Widersprüche. In den Thesen wird dargelegt, daß entsprechend der Unterscheidung des Inhalts der Widersprüche und der Klassenbeziehungen, die sie ausdrücken, wir auch von einer antagonistischen und nichtantagonistischen Form ihrer Lösung sprechen müssen. Die

¹ Alle Zitate dieses Berichtes sind den „Thesen“ Wolfgang Eichhorns entnommen. Da diese Arbeit für eine Veröffentlichung vorbereitet wird, ist eine genaue Quellenangabe hier nicht notwendig.

Besonderheit in der Übergangsperiode besteht nun darin, daß unter den gegenwärtigen Bedingungen der Stärke des Sozialismus in der Welt und des Entwicklungsstandes des Aufbaus des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik antagonistische Widersprüche (z. B. Sozialismus — Kapitalismus) in nichtantagonistischer Form gelöst werden können, wie im Falle der staatlichen Beteiligung bei privatkapitalistischen Betrieben.

In einem wichtigen Abschnitt des ersten Teiles der Thesen wird der Kampf gegen den Revisionismus dargelegt. Die imperialistische Bourgeoisie hat längst die Gefährlichkeit der materialistischen Dialektik als Waffe unseres Klassenkampfes gegen sie erkannt. Die materialistische Dialektik ist ihr „ein Ärgernis und ein Greuel“, wie schon Marx feststellte. Demzufolge richtet sie mit Hilfe des Revisionismus ihre Angriffe besonders auf den Kern der Dialektik, die Lehre von den Widersprüchen. In den Thesen heißt es: „Der Revisionismus zeigt sich in der idealistischen Verfälschung der Lehre von der objektiv-gesetzmäßigen widerspruchsvollen Entwicklung (Bloch; Ersetzung des objektiv-gesetzmäßigen Widerspruchs zwischen Sozialismus und Kapitalismus durch den Gegensatz zwischen Militärblocks durch die Führer des BdKJ) sowie in der Vertuschung, Verkleinerung der Widersprüche zwischen dem sozialistischen und kapitalistischen Lager (Programm des BdKJ), in der ‚Reinigung‘ der geschichtlichen Kämpfe und Widersprüche vom Klasseninhalt und Klassenkampf (Lukács) und in der Vertuschung und Verkleinerung der inneren Widersprüche des imperialistischen Systems (Programm des BdKJ). In bezug auf die Übergangsperiode zum Sozialismus zeigt sich der Revisionismus einerseits darin, daß die Klassenwidersprüche dieser Periode, vor allem der Widerspruch zwischen dem wachsenden Sozialismus und den restaurativen Bestrebungen der kapitalistischen und imperialistischen Kräfte, geleugnet und vertuscht werden. Andererseits werden durch die Revisionisten die nichtantagonistischen Widersprüche der sozialistischen Gesellschaft künstlich aufgebauscht oder es werden der sozialistischen Gesellschaft ausgedachte, erkünstelte Widersprüche angedichtet.“ Aus diesen Gründen war der Kampf zur Zerschlagung des Revisionismus, wie ihn die Sozialistische Einheitspartei insbesondere seit dem 30. Plenum geführt hat, gleichzeitig ein Kampf um die Reinerhaltung der marxistisch-leninistischen Theorie, um die richtige Anwendung der Lehre vom dialektischen Widerspruch auf unseren Kampf.

An diese Gedanken schließt dann der zweite Teil der Thesen an, der den Grundwiderspruch in Deutschland, die Widersprüche in der Deutschen Demokratischen Republik, ihren Charakter und den Kampf um ihre Überwindung beinhaltet. In seinen einleitenden Worten bemerkte Wolfgang Eichhorn, daß er keine Unterscheidung von Grundwiderspruch und Hauptwiderspruch in Deutschland macht, sondern nur vom Grundwiderspruch spricht. Er verwies zunächst mit Recht darauf, daß es in der Vergangenheit häufig unfruchtbare Diskussionen über die Definition der beiden Begriffe gab. Das führte teilweise zum Schematismus. Zuerst wurden die Definitionen der beiden Begriffe festgelegt und dann die gesellschaftliche Wirklichkeit gewissermaßen auf diese Definitionen „angewendet“. Der richtige Weg ist dagegen der, ein konkretes System von gesellschaftlichen Widersprüchen zu untersuchen und dann den entscheidenden, hervorstechenden, grundlegenden Widerspruch zu bestimmen und sein Verhältnis zu den anderen Widersprüchen aufzudecken. In den Dokumenten des V. Parteitagcs ist auch nur vom Grundwiderspruch und nicht von einem noch daneben existierenden Hauptwiderspruch in Deutschland die Rede. Der Grund dafür ist der, den unter Führung der Arbeiterklasse kämpfenden friedliebenden Volksmassen in Deutschland die einzig richtige (und nicht zwei verschiedene!) und den wirklichen Verhältnissen entsprechende Hauptzielrichtung des Kampfes gegen die militaristischen Kräfte zu geben, gegen die Atombombenpolitiker des westdeutschen Monopolkapitals, deren Instrument der westdeutsche militaristisch-klerikale Obrigkeitsstaat und deren ausführendes Organ die Bonner Regierung ist. Es ist also durchaus nicht notwendig, die von Mao Tse-tung an anderer Stelle und in anderem Zusammenhang gemachte Unterscheidung zwischen Hauptwiderspruch und Grundwiderspruch nun unbedingt auf die Analyse der Verhältnisse in Deutschland anzuwenden.

Von entscheidender Bedeutung für die Sicherung des weiteren Aufbaus unserer Republik ist die Erkenntnis der Beziehungen, die zwischen dem Wirken des Grundwiderspruches in ganz Deutschland und den innerhalb der Deutschen Demokratischen Republik wirkenden Widersprüchen des sozialistischen Aufbaus bestehen. Dazu wird hervorgehoben, „daß die imperialistischen Kräfte von der Westzone aus versuchen, die inneren Widersprüche in der Deutschen Demokratischen Republik, mit deren Lösung wir beschäftigt sind, aufzubauschen, künstlich zu vergrößern und zu verschärfen, zu Antagonismen zuzuspitzen, den Klassenkampf in der Deutschen Demokratischen Republik vorsätzlich zu schüren und Provokationen zu inszenieren“. Daraus resultiert, daß die Bewegung und Lösung jedes Widerspruches in der Deutschen Demokratischen Republik keinesfalls ohne genaue Berücksichtigung der Einwirkung des Grundwiderspruches betrachtet werden darf. Weiter muß man berücksichtigen, wie und auf welche Weise die Lösung unserer Wider-

sprüche in der Deutschen Demokratischen Republik zur Lösung des Grundwiderspruches trägt. „Die richtige und erfolgreiche Lösung der bei uns auftretenden Widersprüche begünstigt den Kampf gegen den Hauptfeind zur Lösung des antagonistischen Grundwiderspruches in Deutschland; denn die sozialistische Entwicklung, durch die die inneren Widersprüche überwunden werden, festigt die Deutsche Demokratische Republik, das Bollwerk aller friedliebenden Kräfte im Kampf um die nationale Wiedergeburt Deutschlands als friedliebender, nationaler Staat.“

Nachdem in den Thesen die verschiedenen Widersprüche zwischen der Arbeiterklasse und den anderen Schichten der Werktätigen sowie den kapitalistischen Unternehmern in der Deutschen Demokratischen Republik im einzelnen dargelegt wurden und begründet wurde, daß gegenwärtig die Hauptmethode bei der Überwindung der in der Deutschen Demokratischen Republik wirkenden Widersprüche die politische Überzeugungsarbeit, der ideologische Kampf ist, werden folgende Schlußfolgerungen gezogen: „In der Deutschen Demokratischen Republik gehen in historisch kürzesten Zeiträumen grundlegende gesellschaftliche Veränderungen in Richtung auf die Beseitigung des Antagonismus vor sich. Gleichzeitig stoßen in der Deutschen Demokratischen Republik die beiden Lager Kapitalismus und Sozialismus aufeinander. Gerade unter solchen Bedingungen muß die Kompliziertheit des Verhältnisses von antagonistischen und nichtantagonistischen Widersprüchen beachtet werden.“

Die Widersprüche in ihrer Gesamtheit in der Deutschen Demokratischen Republik unterscheiden sich von den Widersprüchen der sozialistischen Gesellschaft. Diese Widersprüche sind nicht-antagonistischer Natur. Bei uns aber gibt es Privateigentum, Reste der kapitalistischen Ausbeutung und der Ausbeuterklasse; der Widerspruch zwischen ihnen und dem Sozialismus verschlingt sich auf das engste mit dem zutiefst antagonistischen Grundwiderspruch in Deutschland. Daneben entstehen neue Widersprüche, die in ihrer Masse nichtantagonistischer Natur sind.

Gleichzeitig unterscheiden sich die Widersprüche in der Deutschen Demokratischen Republik prinzipiell von den Widersprüchen in der imperialistischen Westzone.“ Erstens, so heißt es weiter, weil in Westdeutschland die Kräfte des Imperialismus an der Macht sind und die antagonistischen Widersprüche nicht im Rahmen dieser Ordnung überwunden werden können. In der Deutschen Demokratischen Republik dagegen verkörpert die gesellschaftliche und staatliche Ordnung selbst das Neue, Zukunftsträchtige, das die Entwicklung nicht hemmt, sondern fördert. Zweitens entsteht die Masse der Widersprüche in der Deutschen Demokratischen Republik auf der Basis der Gemeinsamkeit der Grundinteressen der Arbeiterklasse und der anderen Werktätigen und bringt nicht, wie in Westdeutschland, unversöhnliche Klassengegensätze zum Ausdruck. Drittens ist bei uns das Hauptmittel zur Lösung der Widersprüche die ideologische Überzeugung, die sozialistische Erziehung, während in Westdeutschland der erbitterte Klassenkampf gegen die herrschenden Bonner Imperialisten und Militaristen geführt wird. Und viertens gibt es in der Deutschen Demokratischen Republik nicht die Entfaltung des Volkskampfes von unten nach oben, sondern die gemeinsame bewußte Überwindung der Widersprüche unter Führung der Partei der Arbeiterklasse. Alle diese Unterschiede sind Widerspiegelungen der Überlegenheit der sozialistischen Ordnung.

Im dritten Teil der Thesen wurden vor allem neue Probleme des dialektischen Widerspruches in der gegenwärtigen Periode behandelt. Das unterstreicht die Aktualität der Arbeit. Es wäre zu wünschen gewesen, daß diese Probleme mehr im Mittelpunkt der Diskussion gestanden hätten, als das tatsächlich der Fall war. Dagegen wurde zuviel über solche Fragen diskutiert wie ob der antagonistische Widerspruch zwischen Kapitalismus und Sozialismus innerhalb der Deutschen Demokratischen Republik einen nichtantagonistischen Aspekt hat oder nicht, ob es richtig ist, von der nichtantagonistischen Form der Lösung dieses Widerspruches zu sprechen u. ä. m.

Der ideologische Kampf, die sozialistische Erziehung der Menschen zur Überwindung des Widerspruches zwischen den neuen sozialistischen Lebensverhältnissen auf ökonomischem und staatlichem Gebiet und den bürgerlichen Einflüssen und Überresten im Bewußtsein der Menschen ist zur Hauptfrage des weiteren sozialistischen Aufbaus in der Deutschen Demokratischen Republik geworden. „Es ist notwendig, das Bewußtsein aller Schichten des Volkes grundlegend umzuwälzen und mit dem sozialistischen Sein in Übereinstimmung zu bringen. Das erfordert die Durchführung der sozialistischen Revolution auf dem Gebiet der Ideologie und Kultur.“ Folgende Hauptpunkte gehören nach Ansicht Eichhorns zu ihrer Durchführung: erstens die allseitige Verbreitung der Weltanschauung des dialektischen Materialismus und die Verdrängung und Beseitigung des bürgerlichen Bewußtseins aus den Köpfen der Menschen; zweitens die Ersetzung der bürgerlichen Moral und der alten Lebensgewohnheiten aus der kapitalistischen Zeit durch die neue sozialistische Moral, wie sie z. B. in den zehn Geboten der sozialistischen Moral auf dem V. Parteitag der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands formuliert wurden; drittens die Heranbildung einer zahlreichen sozialistischen Intelligenz und die dazu notwendige Umgestaltung des

Schul- und Hochschulwesens; viertens die enge Verbindung der Massen mit der sozialistischen Kultur zur allseitigen Entwicklung des sozialistischen Menschen und zur Entfaltung aller Kräfte der schöpferischen sozialistischen Arbeit. Natürlich handelt es sich dabei keinesfalls um einen spontanen Prozeß, sondern um eine bewußte gesellschaftliche Entwicklung, die von allen organisierten Kräften des Sozialismus, dem sozialistischen Staat und den Massenorganisationen unter Führung der Partei vorangetrieben werden muß. Diese Entwicklung ist weiter engstens mit der Steigerung der Arbeitsproduktivität in der gesamten sozialistischen Produktion verbunden. Die Thesen enthalten die diesbezüglichen entscheidenden Hinweise Lenins, daß die rasche Steigerung der Arbeitsproduktivität in letzter Instanz entscheidend für den Sieg des Sozialismus ist, daß der Sozialismus die bewußte Vorwärtsbewegung der Massen zu einer höheren Arbeitsproduktivität, als der Kapitalismus sie hervorbringt, erfordert, daß der Kommunismus eine höhere Arbeitsproduktivität bewußter, vereint schaffender Menschen bedeutet, die sich der fortgeschrittenen Technik bedienen. „Die sozialistische Revolution auf dem Gebiet der Ideologie und Kultur ist der Hebel, mit dessen Hilfe diese Kraft freigelegt wird. In dieser Umwälzung geht es darum, daß die hauptsächlichste Produktivkraft aller Produktion, die werktätigen Massen, ihre schöpferische Initiative und Tatkraft, alle Fähigkeiten und Talente des von Ausbeutung befreiten Menschen voll, ungehemmt und frei entfaltet werden. Im Gegensatz zu den kapitalistischen Produktionsverhältnissen, die gerade diese Hauptproduktivkraft vereinseitigen, verkümmern, begrenzen, pauperisieren und in ungeheuren Ausmaßen vernichten, geben die sozialistischen Produktionsverhältnisse, die sich in der Deutschen Demokratischen Republik im wesentlichen durchgesetzt haben, alle Möglichkeit zu einer solchen Entwicklung, ja, sie erfordern eine solche Entwicklung, denn der Zweck der sozialistischen Produktion ist ja gerade die „Sicherung der höchsten Wohlfahrt und der freien, allseitigen Entwicklung aller Mitglieder der Gesellschaft“ (Lenin).“

In diesem Prozeß bildet sich immer mehr das Antlitz des neuen Menschen, der sozialistische Mensch heraus, der es lernt, die Muttermale der kapitalistischen Gesellschaft zu überwinden: „Diese Muttermale sind: die ungenügende Entwicklung der Produktivkräfte, namentlich der Hauptproduktivkraft, der werktätigen Menschen, sowie vor allem die Überreste der bürgerlichen Ideologie, die alten Traditionen und Gewohnheiten, der Egoismus, das Einzelgängertum, die Ungleichgültigkeit, bürokratische Auswüchse und Hemmnisse. Die weitere Entwicklung kann sich nur in Widersprüchen zwischen den oben aufgezeigten objektiv gesetzmäßigen Entwicklungstendenzen und den Keimen des Neuen, der neuen, sozialistischen Einstellung zur Arbeit einerseits und diesen geistigen und sittlichen Muttermalen der kapitalistischen Gesellschaft, die die freie Entwicklung der Produktivkraft Mensch hemmen, andererseits, durch die Aufdeckung und Lösung dieser Widersprüche vollziehen.“

Auf dem Wege zu einer völligen Freisetzung aller schöpferischen Fähigkeiten der menschlichen Produktivkraft ist die Verbindung des Leistungsprinzips mit einem großen geistigen, politischen, moralischen Reife- und Umwälzungsprozeß notwendig. Diese beiden Seiten „können nicht voneinander getrennt werden; das Leistungsprinzip muß mit dem Kampf um die höhere, sozialistische Bewußtheit, um die höhere, sozialistische Arbeitsmoral verbunden werden, wobei diese letztere Seite immer entscheidender und mehr und mehr zur dominierenden Seite wird.“ Diese Prozesse deuteten sich bereits stärker im Wettbewerb zu Ehren des V. Parteitages an und haben seitdem einen weiteren Aufschwung durchgemacht. Sie sind mit Namen wie Christoph, Wehner, Seifert, Ludwig und deren Neuerermethoden verbunden. Nach der Darstellung des Inhalts dieser Neuerermethoden unter dem Gesichtspunkt der Überwindung der ideologischen Widersprüche heißt es in den Thesen weiter: „Diese Neuerermethoden sind also Hebel des Kampfes um die Überwindung der ideologischen und sittlichen Muttermale der kapitalistischen Gesellschaft, um die Durchsetzung eines neuen, sozialistischen Bewußtseins und einer neuen, sozialistischen Moral, um die Niederreißung aller Schranken, die der freien, ungehemmten, universellen Entfaltung der Produktivkraft der von Ausbeutung befreiten Arbeiterklasse im Weg stehen. Die Arbeit nähert sich damit dem Charakter der kommunistischen Arbeit: ‚Der Kommunismus beginnt dort, wo einfache Arbeiter in selbstloser Weise, unter Überwindung harter Arbeit sich Sorge machen um die Erhöhung der Arbeitsproduktivität, um den Schutz eines jeden Puds Getreide, Kohle, Eisen und anderer Produkte, die nicht den Arbeitenden persönlich und nicht den ihnen ‚Nahestehenden‘ zugute kommt, sondern ‚Fernstehenden‘, d. h. der ganzen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit‘ (Lenin). Es ist also die Aufgabe der Partei, die Neuererbewegung zu fördern, sie zu verallgemeinern und zu verbreitern.“

Es ist nicht möglich, in diesem Rahmen alle behandelten Probleme zu erwähnen. Gerade zu den Fragen der Überwindung der Widersprüche im Charakter der Arbeit wurde auf der Tagung auch zu wenig diskutiert und es ist zu hoffen, daß die Veröffentlichung der Thesen die Diskussion darüber mehr in Gang bringt.

Mit großem Interesse wurden von den Teilnehmern die verschiedenen wertvollen Diskussionsbeiträge von Josef Schleifstein (Leipzig) aufgenommen. Er behandelte u. a. den Widerspruch zwischen Produktionsverhältnissen und Produktivkräften im Sozialismus. Der sozialistische Charakter der Eigentumsverhältnisse – des wichtigsten Teiles der Produktionsverhältnisse – wird nach seiner Meinung im Sozialismus niemals zu einer Schranke der Entwicklung der Produktivkräfte, gerät nicht in Widerspruch zu ihnen, sondern ermöglicht grundsätzlich die schrankenlose Ausdehnung der sozialistischen Produktion. Widersprüche können nur zwischen den einzelnen Seiten der sozialistischen Produktionsverhältnisse und der Entwicklung der Produktivkräfte der sozialistischen Gesellschaft auftreten. Schleifstein wies darauf hin, daß der Verkauf von großen Maschinen und Traktoren an die sowjetischen Kolchosen seitens des Staates beweise, daß auch das Kolchoseigentum den Produktivkräften noch ungeheuren Spielraum gewährt.

In seinem Schlußwort beschäftigte sich Wolfgang Eichhorn u. a. mit einer falschen These, die Gerd Pawelzig aus Bernburg in der Diskussion vertreten hatte. Dieser äußerte die Meinung, daß durch das neue gesellschaftliche Sein (in den LPG) spontan ein neues Bewußtsein hervorgerufen werde, das zwar noch kein sozialistisches Bewußtsein sei, aber auch keinen Überrest des alten kleinbürgerlichen Bewußtseins des ehemals werktätigen Bauern darstelle, sondern eine Art primitive Vorstufe des neuen sozialistischen Bewußtseins ist. Dagegen verwies Wolfgang Eichhorn mit Recht auf die These Lenins, daß es nur sozialistische oder bürgerliche Ideologie gibt und kein Mittel Ding. Die Erziehung zum sozialistischen Bewußtsein bedeutet die Überwindung, Vernichtung des alten bürgerlichen bzw. kleinbürgerlichen Bewußtseins und seiner Überreste in den Köpfen.

Da das Institut für Philosophie der Humboldt-Universität noch weitere wichtige Diskussionen veranstalten wird, sollen zum Schluß noch die Mängel der Tagung hier festgestellt sein. Leider hatte das veranstaltende Institut keine Diskussionsbeiträge vorbereitet und die Diskussion damit dem Selbstlauf überlassen. Für alle die Teilnehmer, die erst durch die Presse auf die Tagung aufmerksam gemacht worden waren, waren keine Exemplare der Thesen mehr zu Hand, was die Diskussion überhaupt belastete. Befremdend ist, daß die Direktoren der meisten eingeladenen Institute nicht selbst gekommen waren und auf diese Weise die Bedeutung der Sache negierten.

Frank Rupprecht (Berlin)

Diskussion über einen Vorlesungsplan für Ethik

Das Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin hatte am 1. November 1958 zur Beratung eines Vorschlages für einen Vorlesungsplan „Einführung in die marxistische Ethik“ eingeladen. Der zur Diskussion vorgelegte Plan stammte von Franz Loeser, der ihn zu Beginn der Beratung auch ausführlich erläuterte. Leider wurden die bisherigen Ergebnisse der Diskussion zu Fragen der sozialistischen Moral und Ethik, wie auch die Hinweise des V. Parteitages der SED inhaltlich nicht genügend berücksichtigt. Der vorgelegte Plan entspricht im wesentlichen den Gedanken, die Franz Loeser im letzten Teil seines in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ Heft 6/VI/1958, zur Diskussion gestellten Beitrages dargelegt hat.

Als Ziel der Vorlesung bezeichnet er, das sozialistische Bewußtsein der Studenten zu erhöhen, indem ihnen eine wissenschaftliche Erklärung der Entstehung und Entwicklung der sozialistischen Moral als der historisch höchsten Stufe der Moral gegeben wird und zugleich die Ursachen für den unaufhaltsamen Niedergang der Moral der heutigen ausbeutenden Klassen und ihrer reaktionären Theorien gezeigt werden. Um dieses Ziel zu erreichen, darf sich die Vorlesung nicht auf die Darlegung des sozialistischen Moralbewußtseins beschränken, sondern sie muß den Studenten zugleich auch praktische Wege zu dessen Verwirklichung weisen.

Der vorgelegte Entwurf wurde von den Teilnehmern der Beratung nicht akzeptiert, da er sowohl in theoretischer als auch in methodischer Hinsicht ernsthafte Einwände hervorrief. Es zeigte sich weiterhin, daß die bisherige Tätigkeit auf dem Gebiet der sozialistischen Moral und Ethik in der Deutschen Demokratischen Republik sehr isoliert betrieben wird, so daß praktisch jeder, der sich gründlicher mit diesen Fragen befaßt, eine andere Vorstellung über einen Vorlesungsplan hat. Dieser Zustand ist unbefriedigend und muß schnellstens überwunden werden.

In der Beratung wurde empfohlen, zur Ausarbeitung des Vorlesungsplanes eine Kommission zu bilden und den Vorlesungsplan in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ zur Diskussion zu stellen.

In Anbetracht der großen Bedeutung, die die Fragen der sozialistischen Moral und Ethik gegenwärtig für den Kampf um den Sieg des Sozialismus in der Deutschen Demokratischen Republik haben, ist die Redaktion der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ an der Entfaltung des Meinungsstreits zu Problemen der sozialistischen Moral und Ethik stark interessiert und fordert alle interessierten Leser auf, sich hieran zu beteiligen.

Günter Heyden (Berlin)

Philosophische Diskussion zum Thema „Mensch und Technik“

Am 28. November 1958 fand beim Lehrstuhl für Philosophie des Instituts für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands eine wissenschaftliche Diskussion zum Thema „Mensch und Technik“ statt. An ihr nahmen interessierte Mitarbeiter von Universitäten, Hoch- und Fachschulen sowie aus Redaktionen und Verlagen der Deutschen Demokratischen Republik teil. Grundlage der Diskussion bildeten die von Horst Jacob in seinem Artikel „Gibt es eine zweite industrielle Revolution?“ behandelten Probleme, der in Heft 4/VI/1958 der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ veröffentlicht wurde.

Entsprechend der vielfältigen Aspekte des Diskussionsthemas wurden nur die folgenden vier Probleme zur Diskussion gestellt:

1. die historisch-materialistische Bestimmung des Wesens der Technik;
2. der Platz der Technik im System der Bedingungen des materiellen Lebens der Gesellschaft;
3. der Charakter und die begriffliche Kennzeichnung des jetzt beginnenden Prozesses der Vollautomatisierung und der Ausnutzung und Anwendung der Kernenergie in der Produktion;
4. der imperialistische Klassencharakter und die politische Zielsetzung der bürgerlichen Theorien von der „zweiten industriellen Revolution“ und von der „Dämonie der Technik“.

In seinen einleitenden Ausführungen gab Horst Jacob zu diesen vier Problemen eine ausführliche Diskussionsgrundlage, wobei er sich insbesondere mit rechtssozialdemokratischen, bürgerlichen und religiösen Verfälschungen des Wesens der Technik und ihrer Rolle und Bedeutung im gesellschaftlichen Leben auseinandersetzte.

Auf der Grundlage der von den Klassikern des Marxismus-Leninismus gegebenen Hinweise und Lehren definierte der Referent die Technik „als Produkt und Mittel des Stoffwechselprozesses zwischen Mensch und Natur entsprechend dem jeweiligen Stand seiner Entwicklung. Sie verkörpert die mittels der physischen und psychischen Arbeitstätigkeit des Menschen erfolgte Ausnutzung und Anwendung von Naturgesetzen in Form von Produktionsinstrumenten, -verfahren und -methoden, bildet somit ein Element der Produktivkräfte der Gesellschaft und charakterisiert als solches den quantitativen und qualitativen Stand der Beherrschung und Nutzbarmachung der Natur und ihrer Kräfte für die Befriedigung menschlicher Lebensbedürfnisse.“

Der Referent unterstrich mit besonderem Nachdruck die bereits in seinem genannten Artikel vertretene Auffassung, daß es sich bei dem gegenwärtig beginnenden Prozeß qualitativer Veränderungen der Produktionstechnik um eine „technische Revolution“ handelt, die sich sowohl in den sozialistischen als auch in den kapitalistischen Ländern vollzieht. Da sich jedoch die sozialistische und die kapitalistische Gesellschaftsordnung qualitativ voneinander unterscheiden, sind auch die gesellschaftlichen Auswirkungen dieser „technischen Revolution“ im sozialistischen und im kapitalistischen Lager einander direkt entgegengesetzt. Die rechtssozialdemokratischen und sonstigen bürgerlichen Theorien von der sogenannten „zweiten industriellen Revolution“ und von der sogenannten „Dämonie der Technik“ dienen der Verschleierung der destruktiven Auswirkungen der modernen Technik in den kapitalistischen Ländern, besonders auch in Westdeutschland. Sie haben die Aufgabe, die westdeutsche Arbeiterklasse und alle anderen Werktätigen irrezuführen und sie vom aktiven politischen Kampf um die Verbesserung ihrer materiellen und kulturellen Lebenslage abzuhalten. Im Mittelpunkt der lebhaften Diskussion, an der sich besonders die Vertreter von Universitäten, Hoch- und Fachschulen beteiligten, standen gerade diejenigen philosophischen und gesellschaftlichen Probleme, die sich aus der Vollautomatisierung und der Ausnutzung und Anwendung der Kernenergie in der Produktion ergeben. Dabei zeigte sich völlige Einmütigkeit aller Diskussionsteilnehmer in der konsequenten Ablehnung des reformistischen Cha-

rakters der rechtssozialdemokratischen Theorien von der „zweiten industriellen Revolution“. Dabei wurde betont, daß demgemäß in Zukunft in marxistischen Publikationen der Begriff „zweite industrielle Revolution“ nicht mehr verwendet werden soll. Unterschiedliche Auffassungen zeigten sich jedoch in der Charakterisierung und demzufolge auch in der begrifflichen Kennzeichnung des jetzigen Prozesses technischen Fortschritts. Die Mehrheit der Diskussionsteilnehmer vertrat dabei die Auffassung, daß es berechtigt sei, diesen Prozeß als „technische Revolution“ bzw. als „technisch-wissenschaftliche Revolution“ zu kennzeichnen. Dabei wurde jedoch wiederholt die Notwendigkeit betont, weitere konkrete Einzeluntersuchungen über die gesellschaftlichen Auswirkungen der modernen Produktionstechnik im Kapitalismus und in den sozialistischen Ländern durchzuführen, um auf dieser Grundlage zu noch besseren philosophisch-theoretischen Verallgemeinerungen gelangen zu können.

Diese Diskussion, die einem ersten Meinungsaustausch zwischen den an diesen Problemen sowohl philosophisch-theoretisch als auch praktisch-politisch interessierten Teilnehmern diene, gab zahlreiche Anregungen für die weitere wissenschaftliche Forschungsarbeit auf diesem Teilgebiet des historischen Materialismus. Es ist beabsichtigt, in der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ hierzu weitere Artikel zu veröffentlichen und gegebenenfalls zu späterer Zeit hierzu auch eine größere philosophische Tagung unter Hinzuziehung von Praktikern aus der sozialistischen Industrie und Landwirtschaft sowie von Angehörigen der technisch-wissenschaftlichen Intelligenz durchzuführen.

Horst Jacob (Berlin)

REFERATE/BESPRECHUNGEN

Todor Pawloff: DIE DIALEKTISCH-MATERIALISTISCHE PHILOSOPHIE UND DIE EINZELWISSENSCHAFTEN. Verlag für ausländische Literatur. Moskau 1957. 125 Seiten.

Das im Herbst 1957 in russischer Sprache erschienene Werk „Die dialektisch-materialistische Philosophie und die Einzelwissenschaften“ ist das Stenogramm dreier Vorlesungen, die vom Präsidenten der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften Todor Pawloff 1956 vor Aspiranten und wissenschaftlichen Mitarbeitern der Institute und Abteilungen der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften gehalten wurden. Sie sind Bestandteil eines größeren Vorlesungszyklus über grundlegende Probleme der marxistischen Philosophie, der vom Lehrstuhl für dialektischen und historischen Materialismus bei der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften für ihre Aspiranten und wissenschaftlichen Mitarbeiter organisiert wurde.

Wie wird nun dieses Verhältnis von marxistischer Philosophie und Einzelwissenschaften in dem vorliegenden Werk Todor Pawloffs bestimmt und begründet? Der Autor geht methodisch so vor, daß er zunächst in der ersten Vorlesung sich bemüht, das Gemeinsame zwischen wissenschaftlicher Philosophie und Einzelwissenschaften herauszuarbeiten, sodann in der zweiten Vorlesung ihren wesentlichen Unterschied zu zeigen, um in der letzten Vorlesung auf einige Beispiele aus der Geschichte der Einzelwissenschaften einzugehen, die zeigen, wie Unkenntnis des dialektischen Materialismus den Einzelwissenschaftler in seiner wissenschaftlichen Erkenntnisfähigkeit hemmt. Außerdem werden in der dritten Vorlesung noch andere Probleme gesondert behandelt, wie das Verhältnis des historischen zum dialektischen Materialismus, Fragen des Gegenstandes des dialektischen Materialismus und der Identität von Logik, Erkenntnistheorie und Dialektik in der dialektisch-materialistischen Philosophie sowie das Verhältnis der marxistischen Philosophie und der Einzelwissenschaften zur Praxis.

In der ersten Vorlesung wird „das Gemeinsame (das Verwandte, Zusammenlaufende, Ähnliche, Gleiche) in der wissenschaftlichen Philosophie und den Einzelwissenschaften“ (S. 8) behandelt. Der Autor unterstreicht dabei den Terminus „wissenschaftliche Philosophie“, den

er von Philosophie überhaupt und von der dialektisch-materialistischen Philosophie unterscheidet.

Die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und dialektisch-materialistischer Philosophie wird deshalb vorgenommen, um zu verhindern, daß dem vormarxischen Materialismus und der vormarxischen Dialektik gewisse Elemente der Wissenschaftlichkeit, die sie enthalten, abgesprochen werden. Wissenschaftliche Philosophie und dialektischer Materialismus sind, nach Meinung des Autors, keine identischen Begriffe, da man einen gewissen Grad der Wissenschaftlichkeit auch beim vormarxischen Materialismus und der vormarxischen Dialektik nicht verneinen kann. Die marxistische Philosophie ist jedoch im Vergleich zur vormarxistischen die historisch erste bis zu Ende konsequent wissenschaftliche Philosophie.

Zum anderen dient der Begriff „wissenschaftliche Philosophie“ dem Autor zur Abgrenzung des dialektischen Materialismus von der zeitgenössischen Philosophie der imperialistischen Bourgeoisie, „die in ihrer Grundlage idealistisch, subjektivistisch, fideistisch“ (S. 9) ist, die über keine wissenschaftliche Methode verfügt und keine wissenschaftliche Theorie darstellt. Dabei betont der Autor jedoch zu Recht, daß es grundfalsch ist, bestimmte einzelwissenschaftliche Erkenntnisse nur deswegen zu verwerfen, weil bürgerliche Philosophen aus ihnen idealistische Schlußfolgerungen ziehen.

Nach dieser Abgrenzung der wissenschaftlichen Philosophie von der idealistischen, unwissenschaftlichen Philosophie der imperialistischen Bourgeoisie kann das Gemeinsame zwischen wissenschaftlicher Philosophie und Einzelwissenschaften leicht gefunden werden. Es besteht darin, daß „sowohl die wissenschaftliche Philosophie als auch die Einzelwissenschaften vor allem Wissenschaften sind“ (S. 12).

Um dieses gemeinsame Kennzeichen der Wissenschaftlichkeit genauer und konkreter bestimmen zu können, wendet sich Todor Pawloff der Frage zu: Was verstehen wir unter einer Wissenschaft, unter wissenschaftlichem Denken?

Eine Betrachtung über die Rolle der Praxis in der wissenschaftlichen Erkenntnis führt ihn zu folgenden Schlußfolgerungen: „1. Die Natur war schon immer Gegenstand des menschlichen

wissenschaftlichen Denkens, aber sie war es nicht direkt, nicht unmittelbar, sondern stets über die konkrete menschliche Praxis“ (S. 15). „2. Daraus folgt logischerweise, daß die Kenntnisse von den Gegenständen und den Erscheinungen der Natur, die Verallgemeinerungen dieser Kenntnisse, ihre Systematisierung und weitere gesetzmäßige Bewegung und Entwicklung sich immer vorwiegend als Verallgemeinerung der menschlichen materiellen Praxis erweisen. 3. Die menschliche, d. h. die gesellschaftliche Praxis... war, ist und wird stets der Ausgangspunkt oder die Grundlage, das Ziel, das Bestimmende, das Kriterium der wissenschaftlichen und überhaupt aller menschlichen objektiven Kenntnisse sein“ (S. 16). „4. Nicht jede Praxis kann in einem und demselben Sinne und Grade Kriterium einer jeden Wahrheit sein“ (S. 16). So kann z. B. die feudale oder bürgerlich-kapitalistische Praxis keine Grundlage, kein Ziel, kein Kriterium für diejenigen Wahrheiten sein, deren Grundlage, Ziel und Kriterium die Praxis des Proletariats, die sozialistische Praxis darstellt. Umgekehrt gibt aber die sozialistische Praxis als höchste, komplizierteste, progressivste Form der gesellschaftlichen Praxis die Möglichkeit, alle früheren praktischen und wissenschaftlichen Errungenschaften richtig zu verstehen und einzuschätzen. „5. Die Praxis hat, nach den Worten Lenins (Materialismus und Empirio-kritizismus) als Kriterium der objektiven Wahrheit genommen, eine relative, aber keine absolute Bedeutung“ (S. 16). Aus diesen Schlußfolgerungen sieht der Autor besonders die zweite als ein charakteristisches Merkmal einer jeden Wissenschaft an, nämlich „Verallgemeinerung der menschlichen Erfahrung, der menschlichen Praxis zu sein“ (S. 17).

Das Wissen der Menschen über die Natur erwächst aus ihrer gesellschaftlichen Praxis. Eine wissenschaftliche Verallgemeinerung des menschlichen Wissens ist nur möglich über eine Verallgemeinerung der gesellschaftlichen Praxis der Menschen. Eine große Rolle bei der Verallgemeinerung der gesellschaftlichen Praxis der Menschen spielen die Arbeitsinstrumente. „Die Wissenschaft ist in erster Linie und hauptsächlich eine Verallgemeinerung der Praxis, der gesellschaftlichen Praxis der mit Arbeitsinstrumenten ausgerüsteten Menschen“ (S. 19).

„Kurz gesagt: die Praxis ist die Grundlage, das Ziel, das Bestimmende und das Kriterium der Verallgemeinerung, die Verallgemeinerung dagegen ist eine Synthese nicht von materiellen Dingen und Prozessen, sondern von Ideen und ideellen Prozessen, die die Praxis objektiv-wahr widerspiegeln. Die Praxis ist eine objektive Realität, ein materieller Fakt und Faktor, ein materieller Prozeß, die Theorie aber,

das Wissen, die Wissenschaft ist eine Verallgemeinerung von subjektiven Abbildern objektiver realer Dinge und Prozesse und nicht materieller Dinge und Prozesse selbst“ (S. 20–21).

Als Verallgemeinerung der menschlichen Praxis hat die Wissenschaft aber nun ihre spezifischen Kennzeichen und Gesetzmäßigkeiten, die nur ihr als Wissenschaft zukommen. Der Autor stellt deshalb die Frage: Worin bestehen diese spezifischen Kennzeichen einer Wissenschaft, worin besteht der Inhalt des Begriffes Wissenschaft?

Die hauptsächlichsten Kennzeichen einer Wissenschaft von der Seite ihres Inhalts her sieht der Autor in folgendem:

1. „Jede Wissenschaft... ist vor allem ein bestimmtes System oder eine Gesamtheit von Begriffen, Kategorien, Gesetzen, die ihrerseits immer solche subjektiven Abbilder objektiver realer Dinge und Erscheinungen sind, die uns mehr oder weniger adäquate — entsprechend den konkreten Bedingungen, die in verschiedenen Gesellschaften und Epochen verschieden sind — d. h. objektiv-wahre Kenntnisse von den objektiv-realen Dingen und Erscheinungen selbst vermitteln...“ (S. 23).

2. Die wissenschaftlichen Begriffe, Kategorien und Gesetze stehen sich nicht metaphysisch starr gegenüber, sind nicht absolut unbeweglich und voneinander losgelöst, sondern „sie verändern sich ununterbrochen, bewegen sich, entwickeln sich, lösen sich voneinander los und gehen gleichzeitig ineinander über, stehen sich einander gegenüber und durchdringen sich gegenseitig...“ (S. 27). Die Wissenschaft „muß sich gesetzmäßig entwickeln, wie sich auch die von ihr widerspiegelte objektive reale Welt gesetzmäßig entwickelt“ (S. 28).

Die beiden Kennzeichen der Wissenschaft gestatten es dem Autor, das Gemeinsame von wissenschaftlicher Philosophie und Einzelwissenschaften folgendermaßen zu bestimmen: 1. Das Gemeinsame besteht „im objektiv-wahren, d. h. wissenschaftlichen Charakter und der wissenschaftlichen Bedeutung der Begriffe, Kategorien, Gesetze, Theorien und Methoden, deren sie sich bedienen, indem sie ein und dasselbe, im wesentlichen gemeinsame Ziel verfolgen: die Wirklichkeit in Gesellschaft und Natur richtig zu erklären, damit sie dementsprechend und progressiv, in dieser oder jener Form und in diesem oder jenem Grade durch den Menschen verändert werden kann“ (S. 27). „Sowohl die wissenschaftliche Philosophie als auch jede Einzelwissenschaft ist vor allem ein System durch die Praxis bedingter und geprüfter Kenntnisse (Begriffe, Kategorien, Gesetze u. a.), d. h. wissenschaftlicher Theorien...“ (S. 40). 2. „Gleichzeitig müssen sich sowohl die philo-

sophischen Theorien als auch die Theorien der Einzelwissenschaften in Übereinstimmung mit der Entwicklung der objektiv-realen Wirklichkeit in Gesellschaft und Natur selbst entwickeln“ (S. 40). „Daraus ergibt sich für jede Wissenschaft, wenn sie wirklich wissenschaftliches System oder Theorie ist, die Notwendigkeit, gleichzeitig wissenschaftliche Methode zu sein... Die Wissenschaft ist eine dialektische Einheit von Theorie und Methode“ (S. 41).

Die zweite Vorlesung Todor Pawloffs ist dem wesentlichen Unterschied zwischen wissenschaftlicher Philosophie und Einzelwissenschaften gewidmet. Bereits an früherer Stelle hatte der Autor auf den *quantitativen* Unterschied zwischen philosophischen und einzelwissenschaftlichen Verallgemeinerungen hingewiesen, der sich aus dem verschiedenen Grad dieser Verallgemeinerungen ergibt (S. 27).

Jetzt aber geht es um den wesentlichen, *qualitativen* Unterschied zwischen wissenschaftlicher Philosophie und Einzelwissenschaften, um die unterschiedliche Stellung von Philosophie und Einzelwissenschaften im System der Wissenschaften. Todor Pawloff untersucht zunächst einige gebräuchliche Klassifikationen der Wissenschaften, so z. B. ihre Einteilung in forschende (theoretische) und angewandte oder in historische und theoretische, und zeigt ihre Unzulässigkeit und Unbrauchbarkeit. Schon brauchbarer erscheint ihm die Teilung in Naturwissenschaften, Gesellschaftswissenschaften und Wissenschaften vom Denken. Diese Klassifikation geht vom Unterschied in den Gegenständen der Wissenschaften selbst aus und ist insofern richtig und brauchbar. Allerdings kann auch diese Einteilung nicht alle Fragen der Klassifikation der Wissenschaften klären. Z. B. bleibt in diesem System der Wissenschaften der Platz der Philosophie ungeklärt, die sich sowohl mit dem Denken, dem Bewußtsein als auch mit dem Sein, der Materie, der Natur und Gesellschaft beschäftigt. Sie würde in diesem Falle zu einer Wissenschaft werden, die alle anderen Wissenschaften in sich vereinigt, in der alle zusammenfließen, eine einfache Summe aller Einzelwissenschaften. Das ist jedoch nicht der Fall: „Die Philosophie als besondere, selbständige Wissenschaft hat ihren eigenen spezifischen Gegenstand und ihre eigenen spezifischen Aufgaben und muß diese besitzen, die sich qualitativ von dem Gegenstand und den Aufgaben jeder Einzelwissenschaft, für sich genommen und aller Einzelwissenschaften, in ihrer Gesamtheit oder Einheit genommen unterscheiden“ (S. 46). Noch aus einem anderen Grunde erscheint dem Autor diese Klassifikation als unzulänglich. Das Denken ist Gegenstand sowohl der Psychologie als auch der historisch-materialistischen Lehre

von der Ideologie als auch der Erkenntnistheorie bzw. der dialektischen Logik. Alle drei Wissenschaften sind aber nicht eine und dieselbe, sie sind nicht einmal alle Einzelwissenschaften.

Nachdem er die angeführten Klassifikationsversuche der Wissenschaften als unzulänglich abgelehnt hat, stellt sich der Autor nun die Aufgabe, „klar und genau die Unterschiede zwischen dem Gegenstand und den Aufgaben der Philosophie und dem Gegenstand und den Aufgaben der Einzelwissenschaften... zu bestimmen“ (S. 47). Wie wird diese Aufgabe im weiteren gelöst?

Den wesentlichen Unterschied zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften bestimmt Todor Pawloff ausgehend von den verschiedenen Erkenntnisinteressen der Menschen. „Die gesamte Geschichte der wissenschaftlichen Erkenntnis und die gesamte gegenwärtige wissenschaftliche Erfahrung der Menschheit zeigt, daß der Mensch seit den ältesten Zeiten und bis zum heutigen Tag... in seinen wissenschaftlichen Forschungen und den praktischen Schlußfolgerungen aus ihnen zwei Arten von Interessiertheit an den Tag gelegt hat“ (S. 48). Und zwar handelt es sich dabei um folgende zwei Arten von Erkenntnisinteressen: 1. „Der Mensch... interessiert sich vor allem dafür, wie die verschiedensten Gegenstände und Erscheinungen, ihre Teile, Seiten, Eigenschaften, Formen usw. beschaffen sind, mit einem Wort, wie die Struktur (der Aufbau) der Dinge und Erscheinungen ist und davon ausgehend, welches die spezifischen Gesetzmäßigkeiten sind, denen sie unterliegen“ (S. 48). 2. Der Mensch zeigt aber auch Interesse an solchen Fragen wie z. B.: „Wer hat die Welt erschaffen und wie hat er sie erschaffen...; welches ist der Platz des Menschen innerhalb der Existenz und der Entwicklung der Dinge und Erscheinungen in Natur und Gesellschaft; wie... soll sich der Mensch zu anderen Menschen, zur Natur und zur Gesellschaft verhalten; wurde er geboren und ist er in der Lage, Herr des Lebens und der Natur zu sein... usw.“ (S. 49). „Diese zwei Arten der Erkenntnisinteressen des Menschen sind für seine ganze Erkenntnistätigkeit besonders charakteristisch. Im Zusammenhang mit ihnen formte und entwickelte sich der menschliche wissenschaftliche Gedanke eben auf der einen Seite als einzelwissenschaftlicher oder spezifischer und auf der anderen Seite als weltanschaulicher oder philosophischer“ (S. 49–50).

Auf diesen zwei Arten von Erkenntnisinteressen aufbauend bestimmt der Autor nun den Gegenstand und die Aufgaben der Philosophie und der Einzelwissenschaften. Da wir an anderer Stelle auf diese Ausführungen noch

eingehen werden, sei hier nur kurz die Ansicht des Autors skizziert: Der Gegenstand der Einzelwissenschaften bezieht sich „auf die Struktur und die Strukturgesetzmäßigkeiten sowohl der Welt als Ganzes als auch ihrer kleinsten Teilchen, sowohl der Materie überhaupt als auch ihrer grundlegenden Eigenschaften und Existenzformen — der Bewegung, des Raumes und der Zeit“ (S. 62). Der Gegenstand der Philosophie dagegen ist „die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sein und Bewußtsein, zwischen gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein“ (S. 62).

Als falsch wird vom Autor die Ansicht bezeichnet, wonach die Philosophie sich mit der Welt als Ganzem, die Einzelwissenschaften dagegen mit einzelnen ihrer Teile, Seiten, Formen und Gesetzmäßigkeiten beschäftigen.

Im letzten Teil der zweiten Vorlesung bestimmt Todor Pawloff den Unterschied zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften in bezug auf 1. den Charakter ihrer Verallgemeinerungen, 2. ihre Praxis und 3. ihre Methode.

Die dritte Vorlesung ist neben einigen anderen wichtigen Problemen — auf die im kritischen Teil unserer Ausführungen noch eingegangen werden soll — der Auseinandersetzung mit der Meinung einiger Einzelwissenschaftler gewidmet, die glauben, daß sie für ihre Arbeit keiner wissenschaftlichen Philosophie bedürfen, daß ihnen ihr spontaner Materialismus und ihre spontane Dialektik genügen, daß es in der Geschichte hervorragende Wissenschaftler gegeben hat, die keine bewußten Materialisten waren und dennoch die Wissenschaft um große Errungenschaften bereichert haben.

Am Beispiel Darwins und der physikalischen Idealisten weist Todor Pawloff nach, daß die Unkenntnis der dialektisch-materialistischen Philosophie die Einzelwissenschaft früher oder später in ihren Forschungen hemmt und zu Fehlern in ihrer Arbeit führt. So kam z. B. Darwin in der Frage der Sprünge in der evolutionären Entwicklung der Organismen und in der Frage der Arten zu falschen Schlußfolgerungen. „Darwin schrieb selbst, daß der Begriff der Art vom Menschen zur bequemeren Klassifizierung der Erscheinungen des organischen Lebens geschaffen wurde, d. h. daß die Art ein konzeptualistischer Begriff ist und keine objektive Realität, keine objektiv-reale Qualität, die einem bestimmten Organismus eigen ist und die ihn zu einem Vertreter der gegebenen Art macht“ (S. 99).

Denjenigen Wissenschaftlern, die glauben, frei von der Philosophie sein zu können, entgegnet Pawloff mit den Worten von Engels, daß sie nur frei sind von einer wissenschaftlichen Philosophie und sich in Wirklichkeit

in den Armen einer vulgären, subjektivistischen, idealistischen Philosophie befinden.

Todor Pawloff unterstreicht, daß jeder Wissenschaftler, der in seinem Tätigkeitsbereich Verallgemeinerungen zu treffen hat, ohne philosophisch-weltanschauliche Bildung nur zu beschränkten, empirischen Schlußfolgerungen kommt und darüber hinaus in allgemeinen, weltanschaulichen Fragen keinen sicheren Leitfaden besitzt, der ihn davor bewahrt, vom rechten Weg abzukommen, daß also das Studium des dialektischen Materialismus für alle Studenten und Aspiranten, für alle Wissenschaftler überhaupt eine im Interesse der Entwicklung ihrer Wissenschaft liegende Notwendigkeit ist.

Andererseits darf aber die philosophisch-weltanschauliche Bildung der wissenschaftlichen Kader nicht in der Luft hängen, sondern muß ihrerseits von einem festen einzelwissenschaftlichen Fundament getragen sein. Das Studium einer oder mehrerer Einzelwissenschaften ist also für den Philosophen genau so unerlässlich, wie für den Einzelwissenschaftler das Studium der Philosophie des dialektischen Materialismus.

Dies ist das Fazit dieses Werkes Todor Pawloffs: 1. „Die marxistische Theorie und Methode, wenn sie von der sozialistischen Praxis und der Entwicklung der Einzelwissenschaften und der Technik losgelöst sind, verwandeln sich in eine unfruchtbare und schädliche Buchstabengelehrsamkeit, in Dogmatismus, in bloßes Gelehrtentum“ (S. 123–124). 2. „Die marxistisch-leninistische Lehre ist die tiefste und einzig zuverlässige theoretische Grundlage aller Siege des sozialistischen und kommunistischen Aufbaus, des kulturellen und technischen Fortschritts der Völker des sozialistischen Lagers, aber auch für die schnelle, allzeitige und immer schneller vor sich gehende Entwicklung aller Einzel- oder Spezialwissenschaften, die in den Dienst der Sache des Friedens, der Demokratie und des Sozialismus gestellt sind“ (S. 122–123).

Die Vorlesungen Todor Pawloffs enthalten eine Vielzahl interessanter Probleme und für die weitere Entwicklung der dialektisch-materialistischen Erkenntnistheorie wichtiger Ideen. Besonders müssen hier genannt werden die Untersuchungen über die Rolle der Praxis im Erkenntnisprozeß, über die Bedeutung der Arbeitsinstrumente für die wissenschaftliche Erkenntnis und über das Wesen und die Bedeutung der wissenschaftlichen Methode. Allerdings handelt es sich dabei um Fragen, die nur entfernt zum eigentlichen Thema der Vorlesungen gehören, was der Autor auch selbst bestätigt, indem er an mehreren Stellen darauf hinweist, daß diese Probleme Gegenstand einer

besonderen Vorlesung über die marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie sein müßten. Da das spezielle Forschungsgebiet des Autors die marxistisch-leninistische Erkenntnistheorie ist, ist es verständlich, daß er erkenntnistheoretischen Fragen in seinem Werk einen breiten Raum widmet und daß das Verhältnis zwischen dialektisch-materialistischer Philosophie und Einzelwissenschaften vorwiegend von der erkenntnistheoretischen Seite her bestimmt wird. Allerdings erwachsen daraus unserer Meinung nach zwei Nachteile. Erstens nimmt eine außerordentlich starke Vorliebe für spezielle erkenntnistheoretische Teilfragen dem Autor die Möglichkeit, im begrenzten Rahmen dreier Vorlesungen ausführlicher auf bestimmte Fragen des Verhältnisses zwischen dialektisch-materialistischer Philosophie und Einzelwissenschaften einzugehen, was ausgehend von der Themenstellung wünschenswert gewesen wäre. Und zweitens gibt ein einseitig erkenntnistheoretisches Herangehen an das Thema nicht die Garantie einer erschöpfenden Behandlung der Probleme des Verhältnisses zwischen marxistisch-leninistischer Philosophie und Einzelwissenschaften, ja es ergibt sich daraus eine Reihe von Schlußfolgerungen, die eine kritische Bewertung des Standpunktes des Autors erforderlich machen.

Als ein Ausdruck eines solchen einseitig erkenntnistheoretischen Herangehens erscheint uns z. B. die Art und Weise, wie der Autor den Gegenstand der dialektisch-materialistischen Philosophie bestimmt und worin er diesen Gegenstand erblickt.

Wir erwähnten bereits, daß Todor Pawloff den Gegenstand des dialektischen Materialismus und der Einzelwissenschaften ausgehend von den zwei Arten der Erkenntnisinteressen der Menschen bestimmt. Die Einzelwissenschaften erwachsen aus dem Interesse des Menschen an der Erkenntnis der Struktur, des Aufbaus der Dinge und Erscheinungen, ihrer spezifischen Strukturgesetzmäßigkeiten, die Philosophie dagegen aus dem Interesse an solchen Fragen, welches der Platz des Menschen innerhalb der Existenz und der Entwicklung der Dinge und Erscheinungen ist, wie sich der Mensch zur Natur und zur Gesellschaft verhalten soll u. a. Ausgehend von diesen beiden Arten von Erkenntnisinteressen bestimmt der Autor den Gegenstand der Einzelwissenschaften und der Philosophie: „Alle Einzelwissenschaften, jede im Besonderen und alle in ihrer Gesamtheit, erforschen, studieren und bestimmen die verschiedenen Strukturformen und Strukturgesetzmäßigkeiten der Dinge und Erscheinungen der Wirklichkeit in Natur und Gesellschaft, und nicht nur einzelne Dinge und Erscheinungen oder Bereiche von Dingen und Erscheinungen,

sondern ebenso das gesamte Weltall im ganzen in dem Sinne, daß sie seine spezifische Struktur und spezifischen Strukturgesetzmäßigkeiten aufdecken“ (S. 60). „Die Philosophie“ dagegen „untersucht allseitig im Lichte des allgemeinen erkenntnistheoretischen Materiebegriffs alle und jede materiellen Dinge und Erscheinungen, darunter sowohl das Weltall, als auch das Atom, als auch die Materie als letztes, tiefstes Wesen aller Dinge und Erscheinungen in der Welt, als auch alle ihre Existenz- und Erscheinungsformen in den unendlich verschiedenartigen Dingen und Erscheinungen, wie z. B. die Bewegung, Raum, Zeit, verschiedene Formen der Wechselwirkung, kausale und statistische Gesetzmäßigkeit, die Notwendigkeit in Natur und Gesellschaft, Freiheit — verstanden als eingesehene Notwendigkeit, die Formen und Gesetzmäßigkeiten des gesellschaftlichen Lebens des Menschen usw.“ (S. 60). Oder an anderer Stelle: „Der grundlegende Gegenstand der Philosophie ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sein und Bewußtsein, zwischen gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein“ (S. 62).

Einzelwissenschaften und Philosophie haben es also im Grunde genommen mit denselben Erscheinungen zu tun: sowohl mit der Welt als Ganzem als auch mit ihren kleinsten Teilchen, sowohl mit der Materie überhaupt als auch mit ihren Existenz- und Erscheinungsformen, wie Bewegung, Raum und Zeit usw. Der Unterschied besteht lediglich im verschiedenen Standpunkt, im verschiedenen Erkenntnisinteresse, mit dem Philosophie und Einzelwissenschaften an das Studium der Erscheinungen herangehen: die Einzelwissenschaften vom Standpunkt der Erforschung ihrer Struktur und Strukturgesetzmäßigkeiten (wobei der Autor der Tatsache, daß verschiedene Einzelwissenschaften es auch mit der Erforschung von *Entwicklungsgesetzmäßigkeiten* zu tun haben, keine Beachtung schenkt), „die Philosophie dagegen studiert, betrachtet und bestimmt dies alles eben vom Standpunkt ihrer Grundfrage, d. h. der Frage nach dem Verhältnis zwischen Sein und Bewußtsein, zwischen gesellschaftlichem Sein und gesellschaftlichem Bewußtsein aus...“ (S. 60). Führt man diesen Gedanken konsequent zu Ende, dann ergibt sich, daß der Unterschied in den Gegenständen der Einzelwissenschaften und der Philosophie nicht objektiv, unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existiert, sondern sich erst aus den verschiedenen *Erkenntnisinteressen*, mit denen der Einzelwissenschaftler und der Philosoph an die Erforschung der Erscheinungen herangeht, ergibt. Eine solche Methode aber, den Gegenstand der Einzelwissenschaften und der marxistisch-leninistischen Philosophie zu

bestimmen, erscheint uns wenig dialektisch und noch weniger materialistisch.

Der Gegenstand einer jeden Wissenschaft existiert stets objektiv und seine Bestimmung ist in erster Linie eine ontologische Aufgabe, die selbstverständlich die erkenntnistheoretischen Aspekte des Problems nicht außer acht lassen darf, sich aber niemals nur mit erkenntnistheoretischen Mitteln verwirklichen läßt. Der Unterschied in den Gegenständen der Einzelwissenschaften und der Philosophie ist zutiefst ontologisch begründet. Die Materie existiert nur in Gestalt ihrer vielfältigen Bewegungs- und Erscheinungsformen. Während die Einzelwissenschaften die objektiven Gesetzmäßigkeiten innerhalb einzelner Bewegungsformen der Materie erforschen, deckt der dialektische Materialismus diejenigen objektiven Gesetzmäßigkeiten auf, die in *allen* Bewegungsformen der Materie gleichermaßen wirken, die für *alle* Erscheinungsformen der Materie und somit für die Materie als solche Gültigkeit haben. Das Verhältnis zwischen dem Gegenstand der Einzelwissenschaften und dem Gegenstand der Philosophie ergibt sich so als ein dialektisches Verhältnis zwischen Einzelem bzw. Besonderem und Allgemeinem. Wird dieses Verhältnis in seinem ganzen dialektischen Reichtum gefaßt, so wie es Lenin in seinem berühmten Fragment „Zur Frage der Dialektik“ aufdeckt, kann man schwerlich mit Todor Pawloff übereinstimmen, daß es „zutiefst falsch ist zu behaupten . . . , daß sich die Philosophie mit dem Ganzen (der Welt als Ganzem), die Einzelwissenschaften dagegen mit einzelnen ihren Teilen, Seiten, Formen, Gesetzmäßigkeiten usw. beschäftigen“ (S. 60). Diese Feststellung überrascht um so mehr, als der Autor an anderer Stelle (S. 70) selbst betont, daß die Philosophie tatsächlich die Welt, die Materie als Ganzes erforscht, das Allgemeine, die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Materie, die als Allgemeines aber nur im Besonderen existieren, in den konkreten Bewegungs- und Erscheinungsformen der Materie zum Ausdruck kommen.

Der *Gegenstand* sowohl der Philosophie als auch der Einzelwissenschaften existiert objektiv; er ist unabhängig vom menschlichen Bewußtsein und von den Erkenntnisinteressen des Menschen. Was aber durch das Erkenntnisinteresse des Menschen bestimmt wird, das ist der *Inhalt* einer bestimmten Wissenschaft, der Standpunkt, von dem aus sie bestimmte Bereiche der Wirklichkeit untersucht, die Probleme, die sie aufwirft, ihr System von Begriffen, Kategorien und Theorien, das sie ausarbeitet. Der Inhalt einer Wissenschaft ist nicht gleichzusetzen mit ihrem Gegenstand; er ist die wissenschaftliche, mehr oder weniger adäquate Widerspiegelung ihres Gegenstandes

in den Begriffen, Kategorien, Gesetzen und Theorien der betreffenden Wissenschaft. Der Gegenstand der dialektisch-materialistischen Philosophie ist die Materie, ihre allgemeinsten Struktur- und Bewegungsmäßigkeiten — der Materiebegriff dagegen, die erkenntnistheoretische Materiedefinition macht nicht den Gegenstand des dialektischen Materialismus aus, sondern ist ein wesentlicher Bestandteil des Inhalts der dialektisch-materialistischen Philosophie. Daß es sich bei dieser Unterscheidung zwischen Gegenstand und Inhalt der philosophischen Wissenschaft nicht um eine bloße Spielerei mit Begriffen handelt, ist leicht einzusehen. Es geht dabei um die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Seite einer Wissenschaft, eine Aufgabe, auf die Todor Pawloff selbst mit allem Nachdruck hinweist (S. 20 f.). Den erkenntnistheoretischen Materiebegriff oder die Grundfrage der Philosophie als Gegenstand des dialektischen Materialismus zu bestimmen, würde bedeuten, die sich aus seinem Gegenstand ergebenden Aufgaben des dialektischen Materialismus wesentlich einzuschränken.

In diesem Zusammenhang sei noch auf eine Schlußfolgerung hingewiesen, die sich aus dem Standpunkt des Autors in der Frage nach dem Gegenstand der Philosophie und der Einzelwissenschaften ergibt, die ebenfalls unsere kritische Beachtung verdient. Todor Pawloff unterscheidet drei Arten von Weltanschauungen (S. 71): die religiösen und reaktionär-idealistischen Weltanschauungen, die keinen wissenschaftlichen Charakter haben, die „mechanistisch-metaphysischen naturwissenschaftlichen Weltanschauungen, die wissenschaftlich sind, weil sie auf den Problemen und Errungenschaften der Naturwissenschaft aufgebaut und begründet sind“ (S. 71), die jedoch keinen philosophischen Charakter tragen, und schließlich die wissenschaftliche Weltanschauung des Proletariats, den dialektischen Materialismus, der wissenschaftlichen und philosophischen Charakter zugleich besitzt.

Diese Feststellung Todor Pawloffs hängt eng mit seiner Definition des Gegenstandes der Einzelwissenschaften zusammen. Wenn die Einzelwissenschaften nicht nur bestimmte Bereiche, Teile, Seiten, Formen der materiellen Wirklichkeit erforschen, sondern auch die Welt als Ganzes, sind diese auch in der Lage, sich eine wissenschaftliche Weltanschauung zu erarbeiten. Nur tragen diese weltanschaulichen Verallgemeinerungen der Naturwissenschaften keinen philosophischen Charakter, da die Einzelwissenschaften die Welt als Ganzes nicht von der Grundfrage der Philosophie her, sondern vom Standpunkt ihrer Strukturgesetzmäßigkeiten her untersuchen. Der Naturwissenschaftler

kann sich also, aufbauend auf seinen rein naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und Errungenschaften eine, wenn auch „mechanisch-metaphysische“, so doch wissenschaftliche Weltanschauung erarbeiten, die noch dazu frei von jeder Philosophie ist. Uns scheint, daß dieser Standpunkt wenig geeignet ist, bürgerliche Wissenschaftler, die dem dialektischen Materialismus noch ablehnend gegenüberstehen, von seiner Richtigkeit und Notwendigkeit zu überzeugen, dafür aber ihre Ablehnung rechtfertigt, indem er ihnen bestätigt, daß sie auch ohne die dialektisch-materialistische Philosophie, nur auf Grund ihrer einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse sich eine wissenschaftliche Weltanschauung zu erarbeiten in der Lage sind, ohne sich dabei philosophisch zu binden. Sofort erinnern wir uns hier der Worte von Engels, in denen er von den Naturwissenschaftlern, die glauben, ohne wissenschaftliche materialistisch-dialektische Philosophie auskommen zu können, sagt, daß sie „Sklaven gerade der schlechtesten vulgarisierten Reste der schlechtesten Philosophie“ sind.¹ Auf diese Feststellung Engels' wird von Todor Pawloff zwar ebenfalls hingewiesen (S. 100), hier aber, in der Frage des Gegenstandes der Einzelwissenschaften und der Philosophie und der sich daraus ergebenden Konsequenzen, wird sie offensichtlich nicht beachtet.

Dasselbe scheint uns der Fall zu sein in bezug auf eine eigene Forderung des Autors. Die ausschließlich erkenntnistheoretische Behandlung der Probleme des Gegenstandes der Philosophie und der Einzelwissenschaften entspricht nicht dem eigenen, völlig richtigen und außerordentlich wichtigen Hinweis des Autors, daß ontologische und erkenntnistheoretische Probleme der marxistischen Philosophie nicht losgelöst voneinander existieren, sondern sich gegenseitig bedingen und im Zusammenhang gesehen werden müssen. So betont er mit Recht, daß zwischen den beiden Definitionen der dialektisch-materialistischen Philosophie, die sich bei den Klassikern des Marxismus finden — einmal als Wissenschaft von den allgemeinsten Entwicklungsgesetzmäßigkeiten der Natur, der Gesellschaft und des Denkens und zum anderen, daß von der alten Philosophie nur die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen übrigbleibt — kein Widerspruch besteht.

„Die zwei Auseinandersetzungen hervorrufen den Formulierungen, die sich bei allen Klassikern des Marxismus finden (auf der einen Seite die Definition der Dialektik als der Wissenschaft von den allgemeinsten Entwicklungsgesetzen der Natur, der Gesellschaft und des Denkens und, auf der anderen Seite, als Lehre

vom Denken und seinen Gesetzen), widersprechen nicht nur nicht einander, sondern setzen einander notwendigerweise logisch voraus, bedingen einander und ergänzen sich gegenseitig. Deshalb muß man die erste Formulierung nicht in rein ontologischem, sondern in gnoseologisch-ontologischem Sinne auffassen, und die zweite Formulierung nicht im rein geneseologischen, sondern in ontologisiert-gneseologischem Sinne“ (S. 95).

Es sei uns gestattet, die Gedanken des Autors in der Frage des Verhältnisses zwischen marxistischer Ontologie und Erkenntnistheorie wegen ihrer außerordentlichen Wichtigkeit für die weitere Entwicklung der marxistisch-leninistischen Philosophie vollständig wiederzugeben. „Wenn wir über die Entwicklungsgesetze der Materie, des Seins überhaupt sprechen, müssen wir unsere Untersuchungen und unsere Analyse bis heran an die Entstehung des Bewußtseins aus der Materie führen, und danach auch bis zur Widerspiegelung des objektiv-realen Seins im denkenden Hirn oder im Bewußtsein des Menschen. Wenn wir die ontologische Analyse nicht bis zu diesem gneseologischen Ende führen, wird sich die Ontologie als die alte, naturphilosophische und metaphysische Ontologie erweisen. Und umgekehrt, — wenn wir das menschliche Bewußtsein, die menschliche wissenschaftliche Erkenntnis erforschen, analysieren, dürfen wir auch nicht für eine Minute vergessen, daß das Bewußtsein das Produkt der gesetzmäßigen Entwicklung der materiellen Wirklichkeit ist, daß es dank dessen seiner Natur nach in der Lage ist, diese Wirklichkeit richtig (entsprechend den konkreten Bedingungen) widerzuspiegeln und daß folglich die Erkenntnistheorie, Logik und Dialektik als Wissenschaft . . . vom reinen Denken genommen, unmöglich ist, wenn sie nur als subjektivistische Erkenntnistheorie alten Typs genommen und ausgearbeitet wird. Mit anderen Worten, . . . die marxistisch-leninistische Ontologie existiert und kann existieren, aber sie wird mit historischer und logischer Notwendigkeit gneseologisiert, genauso wie die marxistisch-leninistische Gnoseologie mit historischer und logischer Notwendigkeit ontologisiert wird“ (S. 94–95).

Uns erscheinen diese Bemerkungen von einer großen methodologischen Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Probleme der marxistisch-leninistischen Philosophie. Um so mehr bedauern wir es, daß der Autor selbst kein Beispiel in der Anwendung dieser These bei der Behandlung des Verhältnisses der dialektisch-materialistischen Philosophie und der Einzelwissenschaften gibt, sondern sich im wesentlichen auf ein rein erkenntnistheoretisches Herangehen beschränkt, wofür sich außer den schon genannten noch andere Belege erbringen

F. Engels: Dialektik der Natur. Berlin 1952. S. 222

ließen, auf die einzugehen in diesem Rahmen leider nicht möglich ist.

Es sei uns jedoch gestattet, noch auf zwei Probleme einzugehen, die Todor Pawloff in seinem Werk aufwirft.

Der Autor unterscheidet die Begriffe Philosophie überhaupt, wissenschaftliche Philosophie und dialektisch-materialistische Philosophie (S. 8–12). Die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Philosophie und Philosophie schlechthin dient der Abgrenzung der wissenschaftlichen dialektisch-materialistischen Philosophie von der unwissenschaftlichen, bürgerlichen, idealistischen Philosophie und findet unsere volle Zustimmung. Wir sind allerdings der Meinung, daß die Charakterisierung der zeitgenössischen Philosophie der imperialistischen Bourgeoisie als „subjektivistisch“ (S. 9) nur einen Teil der heutigen reaktionären und unwissenschaftlichen philosophischen Theorien der Bourgeoisie trifft, eben den subjektiven Idealismus in seinen verschiedenen Schattierungen, während die Bourgeoisie gerade in den letzten Jahren immer mehr dazu übergeht, sich im Kampf gegen den auch in Kreisen bürgerlicher Wissenschaftler immer mehr Sympathien gewinnenden dialektischen Materialismus mehr und mehr des objektiven Idealismus, z. B. in Gestalt des Neothomismus zu bedienen.

Die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher Philosophie im allgemeinen und dialektisch-materialistischer Philosophie im besonderen wird vom Autor mit dem an sich richtigen Hinweis begründet, daß auch der vormalische Materialismus und die vormalige Dialektik wissenschaftliche Elemente enthalten und daß man deshalb den Begriff wissenschaftliche Philosophie nicht schlechthin mit der dialektisch-materialistischen Philosophie identifizieren könne. Nun wird wohl aus dem Kreise marxistischer Philosophen kaum jemand leugnen, daß die vormalistische materialistische Philosophie und die dialektischen Elemente einer Reihe vormalistischer philosophischer Systeme eine große Bedeutung für die Herausbildung der wissenschaftlichen dialektisch-materialistischen Philosophie hatten, daß sie die ersten Keime, Anfänge, Elemente einer wissenschaftlichen Philosophie darstellten. Aber bekanntlich war die vormalistische Philosophie mit mindestens ebensoviel unwissenschaftlichen Zügen behaftet, entweder als materialistische Philosophie mit einer metaphysischen, undialektischen Methode und dem Unvermögen, die gesellschaftlichen Prozesse materialistisch zu erklären (z. B. die französischen Materialisten oder Feuerbach), oder aber sie war als dialektische Philosophie in ein idealistisches System gezwängt, wie z. B. bei Leibniz oder Hegel. Keime, Elemente der Wissenschaftlichkeit machen eine philo-

sophische Lehre noch nicht zu einer im ganzen wissenschaftlichen Theorie. Deshalb kann man der vormalistischen Philosophie bzw. einzelnen ihrer Systeme auch nicht das Attribut der Wissenschaftlichkeit verleihen. Die historisch erste und einzige ihrem Wesen nach wissenschaftliche Philosophie ist die Philosophie der revolutionären Arbeiterklasse, der Weltanschauung der Partei der Arbeiterklasse, der dialektische Materialismus. Wissenschaftliche Philosophie und dialektischer Materialismus sind deshalb *identische* Begriffe. Ihre Unterscheidung mit dem Ziele, die wissenschaftlichen Elemente der vormalistischen Philosophie, deren Existenz unbestreitbar ist, nicht zu unterschätzen, erscheint uns deshalb unzulässig.

Ein letztes Problem aus dem Werk Todor Pawloffs sei hier behandelt, da es von ihm in derselben Weise wie in einigen Veröffentlichungen von Philosophen in der Deutschen Demokratischen Republik gelöst wird, und zwar die Frage nach dem Verhältnis des historischen zum dialektischen Materialismus, die Frage, ob der historische Materialismus einzelwissenschaftlichen oder philosophischen Charakter besitzt. Todor Pawloff schreibt dazu: „Der historische Materialismus als Einzelwissenschaft definieren hieße, seinen philosophischen Charakter und seine philosophische Bedeutung leugnen. Eine solche Definition ist von den Klassikern des Marxismus niemals unterstützt worden und konnte nicht unterstützt werden. Den historischen Materialismus jedoch als besondere, selbständige philosophische Wissenschaft zu definieren, wäre gleichzusetzen mit der Behauptung, daß er seinen eigenen Gegenstand und seine eigenen Aufgaben habe, die vom Gegenstand und den Aufgaben der dialektisch-materialistischen Philosophie verschieden sind, und daß wir folglich, nicht eine einzige und einheitliche philosophische Wissenschaft mit verschiedenen Teilen oder Seiten haben, sondern verschiedene und selbständige philosophische Wissenschaften mit verschiedenen Gegenständen und Aufgaben“ (S. 75). Und an anderer Stelle: „Der historische Materialismus ist Philosophie und nicht Einzelwissenschaft. Er kann sich der Errungenschaften der Einzelwissenschaften bedienen, verwandelt sich aber deswegen nicht selbst in eine Einzelwissenschaft oder in irgendeine Mischung von Philosophie und Einzelwissenschaften“ (S. 47). Nach Meinung Todor Pawloffs ist der historische Materialismus keine Einzelwissenschaft, sondern eine philosophische Wissenschaft, allerdings keine selbständige, mit einem vom Gegenstand des dialektischen Materialismus verschiedenen Gegenstand, sondern ein Bestandteil des dialektischen Materialismus (S. 95).

Uns erscheint dieser Standpunkt in mehrerer Hinsicht problematisch. Zunächst scheint uns unbestreitbar zu sein, daß der historische Materialismus in der Tat seinen eigenen Gegenstand und seine spezifischen Aufgaben hat, die vom Gegenstand und den Aufgaben des dialektischen Materialismus verschieden sind. Der historische Materialismus ist die Wissenschaft von den allgemeinen Entwicklungsgesetzmäßigkeiten der menschlichen Gesellschaft, er untersucht die Gesetzmäßigkeiten innerhalb einer bestimmten Bewegungsform der Materie, eben der gesellschaftlichen und nicht, wie der dialektische Materialismus, die *allgemeinsten* Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung und der Struktur der Materie, wie sie in *allen* Bewegungsformen der Materie zum Ausdruck kommen. Der Gegenstand des historischen Materialismus ist also viel enger, begrenzter als der Gegenstand des dialektischen Materialismus und von ihm verschieden. Heißt das aber, daß sich der historische Materialismus deswegen in eine selbständige philosophische Wissenschaft verwandelt, die unabhängig und neben dem dialektischen Materialismus existiert? Das heißt es offensichtlich nur dann, wenn wir dem historischen Materialismus von vornherein das Attribut einer philosophischen Wissenschaft zuerkennen. Aus diesem Grunde sind wir eher geneigt, den historischen Materialismus als rein philosophische Wissenschaft in Frage zu stellen als seinen spezifischen Gegenstand aufzugeben.

In der Tat, als Wissenschaft von den Gesetzmäßigkeiten einer bestimmten, konkreten Bewegungsform der Materie trägt der historische Materialismus zunächst spezifischen, einzelwissenschaftlichen Charakter. Allerdings unterscheidet sich dieser einzelwissenschaftliche Charakter des historischen Materialismus in zweifacher Beziehung grundlegend vom einzelwissenschaftlichen Charakter solcher Wissenschaften, wie etwa Biologie oder Chemie. Erstens untersucht der historische Materialismus nicht jede beliebige Entwicklungsgesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Bewegungsform der Materie, sondern ihre *allgemeinen* und ist insofern im Verhältnis zu anderen Gesellschaftswissenschaften, wie Politische Ökonomie oder Geschichtswissenschaft, allgemeiner Natur. Das Verhältnis des historischen Materialismus zu diesen Wissenschaften ist ein dialektisches Verhältnis des Allgemeinen zum Einzelnen bzw. Besonderen! Zweitens, das Verhältnis des historischen Materialismus zum dialektischen ist nicht gleichzusetzen mit dem Verhältnis solcher Einzelwissenschaften wie Physik, Biologie oder Chemie zum dialektischen Materialismus. Der historische Materialismus ist die direkte Anwendung und Ausdehnung der Erkenntnisse des

dialektischen Materialismus auf die Erforschung der Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft. Der historische Materialismus ist deshalb seinem Wesen nach untrennbar mit dem dialektischen Materialismus verbunden. Er bedient sich einer Reihe Kategorien und der Gesetze des dialektischen Materialismus, woraus sich bestimmte philosophische Züge des historischen Materialismus ergeben. Aber heißt das, daß der historische Materialismus deshalb zu einer rein philosophischen Wissenschaft oder gar zu einem Bestandteil des dialektischen Materialismus, ähnlich wie die materialistische Erkenntnistheorie oder die Dialektik wird? Wenn Todor Pawloff sagt, daß sich der historische Materialismus noch nicht in eine Einzelwissenschaft verwandelt, nur weil er sich der Errungenschaften der Einzelwissenschaften bedient, so gilt dasselbe für sein Verhältnis zur dialektisch-materialistischen Philosophie: Wenn sich der historische Materialismus der Erkenntnisse der dialektisch-materialistischen Philosophie bedient, so verwandelt er sich dadurch noch nicht in eine philosophische Wissenschaft. Der historische Materialismus trägt u. E. vielmehr *sowohl einzelwissenschaftlichen als auch philosophischen* Charakter, was nicht heißt, daß er eine eklektische Mischung aus Einzelwissenschaft, insofern er die Gesetzmäßigkeiten innerhalb einer bestimmten, konkreten Bewegungsform der Materie untersucht, und Philosophie ist. Als Einzelwissenschaft hat er seinen eigenen Gegenstand, seine eigenen Kategorien und Gesetze, die vom Gegenstand, den Kategorien und Gesetzen des dialektischen Materialismus verschieden sind. Er trägt aber zugleich auch philosophischen Charakter, insofern er untrennbar mit dem dialektischen Materialismus verbunden ist und in sein System von Kategorien als wesentliche Bestandteile auch Kategorien des dialektischen Materialismus eingehen.

Der historische Materialismus ist somit weder ausschließlich Einzelwissenschaft noch ausschließlich philosophische Wissenschaft. Sein Verhältnis zum dialektischen Materialismus unterscheidet sich sowohl vom Verhältnis der Einzelwissenschaften schlechthin zum dialektischen Materialismus als auch von der Stellung der Erkenntnistheorie, Logik und Dialektik innerhalb der dialektisch-materialistischen Philosophie.

Das Buch Todor Pawloffs „Die dialektisch-materialistische Philosophie und die Einzelwissenschaften“ stellt im ganzen gesehen einen wertvollen Beitrag zur Klärung dieses Problems dar. In unserem gegenwärtigen Kampf um die Vermittlung der Erkenntnisse des dialektischen Materialismus an alle Werktätigen unserer Republik und insbesondere auch an

die Einzelwissenschaftler könnte eine deutsche Ausgabe dieses Werkes uns große Hilfe leisten. Eine Reihe problematischer Fragen, von denen wir einige einer kritischen Betrachtung unterzogen, würden dabei zweifellos zu einer weiteren schöpferischen Erörterung der Probleme der marxistisch-leninistischen Philosophie anregen.

Günter Kröber (Leningrad)

Wilhelm R. Beyer: ZWISCHEN PHÄNOMENOLOGIE UND LOGIK. HEGEL ALS REDAKTEUR DER BAMBERGER ZEITUNG. Verlag G. Schulte-Blumke. Frankfurt/Main 1955. 288 Seiten.

Die Biographie Hegels entbehrt insofern der Vollständigkeit, als über die Tätigkeit des Philosophen als Redakteur der Bamberger Zeitung in den Jahren 1807 und 1808 recht wenig, eigentlich nur die Tatsache selber bekannt ist. Noch immer hat man keine rechte Vorstellung vom Charakter der Bamberger Zeitung, ihrer Stellung und ihren Möglichkeiten im Pressewesen und unter den Zensurverhältnissen der Zeit und gleich gar nicht von dem Anteil Hegels an ihrer Gestaltung sowie der Spezifik der praktischen Arbeit des Philosophen als Redakteur. Ebenso wenig weiß man — wirklich Gesichertes — über die näheren Umstände der Übernahme gerade einer solchen Tätigkeit durch den ältesten Privatdozenten der Universität Jena. Weder aus dem Bereich der Hegel-Forschung und Philosophiegeschichte noch dem der Zeitungswissenschaft liegt eine eingehende Untersuchung vor. Dabei handelt es sich um eine nicht unwichtige Periode der Hegelschen Lebensgeschichte, der mehr als bloß biographischer Wert zukommt: die Zeit zwischen der Fertigstellung der „Phänomenologie des Geistes“ und der Arbeit am ersten Band der „Wissenschaft der Logik“, also um jene Jahre, in denen die Hegelsche Philosophie mehr oder minder ausgereifte Formen annimmt. Es ist daher zu begrüßen, wenn sich Beyer der Aufgabe unterzogen hat, die vorhandene Lücke in der Biographie Hegels zu schließen und an die Stelle von vagen Vermutungen über die Bamberger Zeit des Philosophen gesicherte, aus den vorhandenen Quellen geschöpfte und durch sie erhärtete Kenntnisse treten zu lassen.

Beyer entledigt sich seiner Aufgabe, was das Biographische und Lokale der Angelegenheit angeht, mit Sachkenntnis, Geschick und Fleiß. Dabei ist sie nicht leicht zu bewältigen. Spärliche Quellen (von Hegel selber sind nur Briefe für die fragliche Zeit vorhanden) und die Vorurteile der bürgerlichen Philosophiegeschichts-

schreibung gegenüber Hegels praktischer Tätigkeit als Redakteur einer Tageszeitung waren alles, was Beyer zur Durchführung seines Unternehmens zunächst zur Verfügung hatte. Auf Vorarbeiten konnte er sich so gut wie gar nicht stützen. Beyer mußte, um die Bamberger Zeit Hegels überhaupt zu erhellen und dem landläufigen, auf Vorurteilen basierenden Bild von dieser in den bürgerlichen Hegel-Darstellungen entgegneten zu können, den Weg des mühsamen und oft zeitraubenden Quellenstudiums gehen: Durchsicht der von Hegel redigierten Ausgaben der Bamberger Zeitung im Hinblick auf evtl. aus seiner Feder stammender Beiträge, Vergleich dieser mit den vorausgegangenen Jahrgängen, um mögliche Veränderungen in Gestaltung, Anordnung und Inhalt, die auf den Redakteur-Philosophen zurückgehen, festzustellen, Studium der Lokalgeschichte Bambergers und darüber hinaus des gesamten Verbreitungsgebietes der Zeitung für die in Frage kommende Zeit, der Zensurakten, der Erlasse, Verordnungen und Verfügungen der Pressepolizei, der Situation des Zeitungswesens dieser Jahre allgemein sowie in rechtlicher (Pressegesetzgebung) und tatsächlicher (andere Zeitungen) Hinsicht usw. Soweit sich Beyer im Rahmen der eben skizzierten Aufgaben bewegt, verwirklicht er seine Absicht mit sicherer Hand und durchaus über dem Stoff stehend, was auf eine Reihe von gründlichen Spezialstudien zeitungswissenschaftlicher, juristischer und historischer Natur schließen läßt.

Besonders der erste Abschnitt des Buches (I. Die Daten) ist in dieser Beziehung bemerkenswert. Beyer berichtet hier u. a. über die „Gründe für Hegels Übersiedlung nach Bamberg“, „Bamberg als Verlagszentrum zu Beginn des 19. Jahrhunderts“, „Die Bamberger Presse 1806–1808“, „Hegels aktive publizistische und verlegerische Tätigkeit“, über die „wirtschaftlichen Gegebenheiten“ Hegels in Bamberg und sein Verhältnis zum Besitzer der Zeitung, Schneiderbanger, dessen Kompagnon er nach kurzer Zeit wird. Die in diesem Kapitel des Buches zutage geförderten Materialien sind zwar nicht so beschaffen, daß dem Hegel-Bild, wie Beyer meint, *wesentlich* neue Seiten hinzugefügt werden müßten und gleich gar nicht dazu angetan, die Redakteur-Tätigkeit des Philosophen, wie Beyer ebenfalls behauptet, zum Zentralpunkt der Interpretation der Hegelschen Philosophie zu machen, runden jedoch manches ab, stellen richtig und füllen eine Leerstelle der Biographie.

Über die Bamberger Jahre Hegels hatte sein Sohn Karl in „Leben und Erinnerungen“ das Urteil gefällt: „Hegel fand sich nach der Schlacht bei Jena allein auf sich gestellt und lebte wie in der Verbannung zu Bamberg, wo

ihm die Herausgabe einer unter strenger Zensur gehaltenen Tageszeitung oblag, bis ihm im Jahre 1808 sein Freund Niethammer den Ruf an das Gymnasium zu Nürnberg verschaffte.“ Das ist alles, was der Sohn über die Tätigkeit des Vaters als Zeitungsredakteur zu sagen weiß — und es ist auch das, was die überkommenen bürgerlichen Hegel-Bücher — in mehr oder minder anderen Worten — zu bringen wissen, weil ihre Autoren das Urteil des Sohnes unkritisch übernehmen und als Tatsache von Philosophiegeschichte zu Philosophiegeschichte, von Hegel-Darstellung zu Hegel-Darstellung mit-schleppen.

Indes bei näherem Zusehen erweist sich dieses Urteil als Legende, die von Karl Hegel zu dem Zweck entwickelt wurde, um den Philosophen „in ein enges, philisterhaftes Beamten-porträt einzuzwängen“, weil er glaubte, „allein auf solche Weise die philosophische Größe“ des Vaters betonen zu können. Weder von einer „Verbannung in Bamberg“ noch von einer — in diesem Zusammenhang meist mit genannten — „Flucht aus Jena“ kann gesprochen werden, Beyer nennt solche Behauptungen mit Recht „unsinnige Meinung“ und hebt hervor, daß „Karl Hegels Bemerkungen über die Bamberger Zeit seines Vaters für die Forschung überhaupt keinen Wert (haben)“ (S. 7).

Im einzelnen macht Beyer gegen Karl Hegel und allen, die ihm in seinem Urteil über die Zeitungsjahre des Vaters kritiklos nachgehen, das folgende geltend. Zunächst war es um Hegels Tätigkeit an der Universität Jena nicht allzu rosig bestellt: Mit 36 Jahren noch immer Privatdozent, der älteste der Akademie, dem erst im Juni 1806 durch Vermittlung Goethes vom Herzog 100 Taler als „Jahresgehalt“ gezahlt werden, nachdem er schon im September 1804 wenigstens um die Titular-Professur gebeten hatte. Hegel befand sich unter solchen Bedingungen in einer schwierigen wirtschaftlichen Lage — und diese war es primär, die ihn immer wieder nach einem anderen Wirkungsort Umschau halten ließ. Seine in dieser Hinsicht gehegten Absichten erstrecken sich, wie der Briefwechsel mit Schelling, Niethammer und anderen beweist, über mehrere Jahre. Hegel hatte schon lange das Bestreben, von der Jenenser Universität weg-, um beruflich weiterzukommen, d. h. sich finanziell zu verbessern. Ein Wunsch, der „durch die Schlacht von Jena und deren Folgen nur äußerlich Verstärkung“ erfährt und keineswegs in diesem Geschehen gründet (S. 17). Hinzu kommt ein weiteres, in gleicher Richtung liegendes Moment privaten Charakters: Hegel wollte sich durch Ortswechsel den Aufdringlichkeiten der Mutter seines unehelich geborenen Sohnes Ludwig zu entziehen versuchen, wobei auch hier die finanzielle Seite der Angelegenheit

eine Rolle spielte, denn ihm fiel es nicht leicht, die notwendigen Mittel für die Erziehung und den Unterhalt des Kindes aufzubringen. Daß Hegel gerade nach Bamberg ging, findet seinen Grund darin, neben der Vermittlung der Stelle durch Niethammer, daß er in Bayern schneller vorwärts zu kommen hoffte. Betrachtet man die damalige Situation Bayerns als Verbündeten Napoleons, so war Hegel mit seinem Entschluß wohl auf dem rechten Wege. Außerdem wurde die „Phänomenologie des Geistes“ in Bamberg gedruckt.

Es waren also vorwiegend wirtschaftliche Erwägungen, die Hegel veranlaßten, von Jena nach Bamberg übersiedeln, was er in einem Brief an Schelling noch von Jena aus auch freimütig bekennt, nämlich daß das „Geschäfte“ in Bamberg „mehr einbringt, als ein hiesiger Aufenthalt — und dies ist zunächst das erste, worauf ich sehe“.

Bis hierher stimmen wir mit Beyer überein, möchten jedoch bezweifeln, daß Hegel auch wesentlich aus Neigung zum Zeitungsberuf die Stelle in Bamberg angenommen habe. Hegel hatte kaum eine andere Wahl, wie die Dinge 1806/07 für ihn lagen. Die verschiedenen Zeitschriftenprojekte Hegels, die Beyer dabei zur Begründung heranzieht, sind von ihm doch wohl nur als Möglichkeit der Teilhabe — der damaligen Zeit und Tradition entsprechend — an der öffentlichen Meinungsbildung neben einer Lehrtätigkeit an der Universität als Hauptbeschäftigung gedacht gewesen. Wir begegnen ja ähnlichen Bestrebungen bei Fichte und Schelling. Und außerdem: Wenn Hegels Neigung zum Zeitungsberuf tatsächlich so groß gewesen wäre, dann hätte er nicht bereits nach ca. zwei Jahren die Berufung an das Nürnberger Gymnasium angenommen, wo er zudem noch finanziell weit aus schlechter stand als bei der Bamberger Zeitung. Daran ändern auch die von der Pressepolizei gegen Hegel und seine Zeitung ergriffenen Maßnahmen nicht viel. Übrigens aber braucht Hegel für die Zeitungswissenschaft nicht reklamiert zu werden, denn ihre Tradition wird kaum geschmälert, wenn man feststellt, daß der Philosoph den Redakteur-Beruf als sich bietende Gelegenheit, infolge wirtschaftlicher Not ausübte und in ihm keine Bestimmung oder Berufung sah. Wie umgekehrt Hegel unter diesem Gesichtspunkt an seiner philosophischen Größe nichts verliert.

Was die andere Seite der Legende über Hegels Zeitungs-Zeit angeht, die „Verbannung in Bamberg“, so wird sie von Beyer überzeugend als mit den Tatsachen nicht übereinstimmend bloßgelegt. In den Briefen dieser Zeit betont Hegel durchgängig, daß er mit seiner neuen Stelle, die ihm mehr Einkünfte als in Jena verschaffe und genug Zeit lasse, seinen wissenschaftlichen

Studien nachzugehen, zufrieden sei. Auch sonst, „was berufliche Vorgänger, Nachfolger und Umgebung betrifft“, befindet sich Hegel in Bamberg und bei der Bamberger Zeitung „in keiner schlechten Gesellschaft“ (S. 25). Als dann Schneiderbanger Hegel das „generöse Anerbieten“ macht, bei gerechter Zweiteilung des erzielten Gewinns Teilhaber der Firma zu werden, ist er über den Lauf der Dinge mehr als glücklich. Zum erfolgten Eintritt als Mitgesellschafter in den Verlag, berichtet er Niethammer: „Mein Geschäfte habe ich angetreten; schwer ist die Sache nicht und der Arbeit nach nicht viel mehr als vorher; doch gedenke ich es zu erweitern und besonders das Buchhändlergeschäft mit der Zeit emporzubringen. Ich habe freie Wohnung, und wenn die Sache bleibt, wie sie gegenwärtig besteht, 1300 fl Einkommen. Was will ich in dieser Welt viel Zeitliches mehr?“ Allein dieser Brief zeigt, wie haltlos jene Behauptung ist, daß Hegel in Bamberg am Hungertuch genagt habe. Beyer bemerkt an dieser Stelle richtig, daß damit „das wirtschaftliche Märchen vom halbverhungerten, unterbezahlten, ruinierten Zeitungsschreiber Hegel zerstört (wird). Hegel war sofort in den Teilhaber-Status, in den Verleger-Stand als Mitbesitzer der Firma aufgerückt und bezog ein Einkommen, das er als Professor in Jena sich nie erträumen konnte und das er später in Nürnberg als Professor und Gymnasialdirektor... nie mehr bekam“ (S. 38).

Am Glück des Philosophen hätte in Bamberg nichts mehr gefehlt, von seinem eigentlichen Wunsch, über kurz oder lang in ein „Lehramt“ aufzurücken, abgesehen, wäre die Pressepolizei nicht gewesen. Hegel, eigenwillig und selbstbewußt im Charakter, als Philosoph dem Neuen zugewandt, wollte auch als Redakteur nicht auf der Stelle treten und im Zeitungsweisen Neuerungen einführen. Bereits vor Antritt der Bamberger Stelle hatte er Niethammer seine diesbezüglichen Ansichten mitgeteilt, auf die er nach Übernahme des Redakteurpostens, nunmehr aus praktischer Erfahrung sprechend, häufig zurückkommt. Was ihm vorschwebt, ist eine am französischen Vorbild orientierte deutsche Zeitung, deren Aufgabe nicht die bloße Nachrichtenvermittlung zu sein hat, sondern die Meinungsbildung, d. h. Hegel war der Überzeugung, daß die Zeitung Stellung zu beziehen und eine politische Anschauung kund zu tun hat. Doch dazu war unter der feudal-absolutistischen Pressegesetzgebung kaum die Möglichkeit. Die Zeitungen der deutschen Kleinstaaten erschöpften sich in der Tat — Hegel hat das ganz richtig gesehen und als schwachen Punkt herausgeföhlt — in reiner Nachrichtenvermittlung, die Presse von damals war ausschließlich *Nachrichtenpresse*. Zusammenfas-

sende Berichte, Leitartikel oder gar kritische Beiträge zu irgendwelchen Fragen, besonders politischen Charakters, waren ihr nicht nur von der Tradition her gesehen unbekannt, sondern nach Art der erlassenen Presse-Edikte sogar verboten. In dem für Hegels Zeitungsarbeit noch maßgebenden Presse-Edikt von 1799 heißt es ausdrücklich, daß „die Tatsachen soviel möglich einfach und ohne alle Bemerkungen und Raisonements... zu erzählen“ seien. Noch deutlicher kommt die Beschneidung der Presse durch die feudal-absolutistische Obrigkeit im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts in einem Referenten-Vortrag aus demselben Jahre zum Ausdruck, den Beyer aus dem Bayerischen Geheimen Staatsarchiv mittelt und der deutlich zeigt, vor welchen Schwierigkeiten Hegel mit seinen Neuerungsversuchen stand. Es ist deshalb kein Zufall, daß diese, von einigen schwachen Ansätzen abgesehen, niemals zur Ausführung kamen. Dort heißt es u. a.: „Zeitungen sollten bloß allein bestimmte und unparteiische Erzählungen einer Tatsache oder Gegebenheit enthalten; besondere Anzüglichkeiten... müssen genau vermieden werden, selbst wenn auch die Rede von einer feindlichen Macht sein sollte... Eine jede Regierung muß überzeugt sein, daß deren Verfassung die beste sei. Gestatten, daß solche von parteisüchtigen Zeitungsschreibern angetastet werden darf, wäre, deren Untergang vorbereiten... Ausfälle gegen unsere Verfassung und andere ihr ähnliche monarchische Regierungsformen können platterdings nicht erlaubt werden... Die republikanischen Verfassungen als die fremden Völker sind achtungswert; allein nie dürfen sie in zu vorteilhaftem Licht geschildert werden, sondern jederzeit die monarchische Regierungsform... als die beste und vorteilhafteste geschildert werden.“ Und schließlich wird schlechtweg gesagt: „Politische Raisonements eines Zeitungsschreibers beruhen jederzeit auf irrigen Grundsätzen. Da er nicht von den Staatsverhältnissen unterrichtet ist, so ist es ihm ohnmöglich, ein richtiges Urteil darüber zu fällen...“ (S. 51).

Hegels *praktische* Tätigkeit als Redakteur erschöpfte sich unter solchen Bedingungen dann mehr in organisatorischen Aufgaben, wie Auswahl der Korrespondenten, Vergrößerung des Korrespondenten-Netzes, Verhandlungen mit den Posten wegen der Linien, der Postgebühren usw., Auswertung der eingehenden Nachrichten, Studium der anderen Zeitungen und Übernahme deren Nachrichten. Gelegentlich versucht er seinen Zeitungsplan in die Tat umzusetzen und in der Bamberger Zeitung eine „Mischung von Meldung und Meinung“ herbeizuföhren, d. h. die Nachrichten nach bestimmten Prinzipien auszuwählen und in einen bestimmten Zusammenhang zu bringen, um sie so den bürgerlichen

Kräften dienstbar zu machen und ihr eine politische Note zu geben. Aber gerade das war strikt verboten. Die Schwierigkeiten blieben denn auch nicht aus. „Am 16. 3. 1808 und am 1. 11. 1808 wird Hegel persönlich und ausdrücklich zur Einhaltung des Presse-Edikts von 1799 ermahnt“ (S. 57) — und schließlich wird seine Zeitung verboten. Hegel befand sich zwar als die Pressen versiegelt wurden bereits in Nürnberg, doch war der Anlaß hierzu eine Ausgabe der Zeitung, die der Philosoph noch redigiert hatte.

Soweit die Tatsachen, die Beyer natürlich ausführlicher und ins einzelne gehender anführt und darlegt. Sie beweisen eindeutig den unwahren Charakter der Legende um Hegels Aufenthalt in Bamberg. Beyer hat damit eine der vielen um Hegel und nicht nur ihn von der bürgerlichen Philosophiegeschichte gewobenen Legenden als Unwahrheit entlarvt und so einen Beitrag zur wirklichkeitsgetreuen Darstellung der Hegelschen Philosophie gegeben, das als Verdienst hervorgehoben werden muß. Das um so mehr, als er sein Unternehmen nicht nur auf die historische Richtigstellung einer bestimmten Periode des Lebens Hegels anlegt, sondern die kritische Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Hegel-Darstellung zu einem Grundzug seines Buches überhaupt macht.

Beyer läßt in der Folge keine Gelegenheit aus, sich kritisch von den jüngsten bürgerlichen Verfälschungen der Hegelschen Philosophie, vor allem der in Westdeutschland geübten, abzugrenzen. Hervorragend in dieser Hinsicht ist seine Auseinandersetzung mit Heideggers Auslassungen (S. 158 ff.) über die „Phänomenologie des Geistes“ (Hegels Begriff der Erfahrung. In: Holzwege. Frankfurt/Main 1950. S. 105 ff.), die er einwandfrei als Hochstapelei bloßstellt. Heidegger führt dabei einmal ausnahmsweise historisches Material zur Belegung seiner Thesen an, das aber, wie immer in solchen Fällen bei ihm, nicht von ihm selber erarbeitet worden ist, sondern auf Ausführungen zurückgeht, die Theodor Haering bereits 1933 auf dem Hegelkongreß machte, den er natürlich — wie könnte es bei Heidegger anders sein — nicht zitiert (Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes. In: Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. 4. 1933. Tübingen 1934. S. 118 ff.). Heidegger macht die Titel der „Phänomenologie“ zum Problem, um einen entscheidenden „Bruch in Hegels Denken“ konstatieren zu können, was besagen soll, daß sich Hegel von den positiven Einsichten seines großen Jugendwerkes später abgewandt habe und äußerlich schon durch die Änderung der Titel in der 2. Auflage des Werkes zum

Ausdruck käme. Was tatsächlich hinter dieser „Phänomenologie der Titel der Phänomenologie“, wie Beyer treffend Heideggers „Interpretation“ nennt, steht, ist nicht mehr und nicht weniger, als ein Versehen des Setzers, das wahrscheinlich auf Hegel selber, damals noch ein „Anfänger-Autor“, zurückgeht: Hegel hatte verschiedene Titel-Entwürfe an die Druckerei gegeben. Wir müssen Beyer zustimmen, wenn er gegen die neueste Heideggeri in Sachen Hegel auf die nüchternen, jeden „Tiefsinns“ entbehrenden, drucktechnischen Gegebenheiten verweist und die Heranziehung des ganzen Werkes und die Reflexion auf dessen gesamten Inhalt und Gehalt fordert. Mit der Titel allein kann keine adäquate Interpretation eines Werkes veranstaltet werden, schon gar nicht, wenn es sich um ein Buch vom Format der „Phänomenologie des Geistes“ handelt, es sei denn, man will aller Welt seine eigene geistige Impotenz demonstrieren und bloße Exegese, im schlechtesten Sinn des Wortes, treiben. Übrigens soll, wer, wie Heidegger, „nicht die konkret gegebenen Umstände des Verlagsvertrages, der Herstellung von Satz und Druck, dann die des Bindens eines Buches und die Vertriebsfragen kennt“, nicht über solche Fragen sprechen. „Tut er es doch, dann muß er sich den Spott Hegels über die Philosophen und Professoren gefallen lassen, die sich kaum zum Drucker, keinesfalls aber zum Setzer eignen“ (S. 158).

Solche Manipulationen, wie sie Heidegger vornimmt, sind von vornherein zum Scheitern verurteilt, denn „weder die Annahme einer ‚phänomenologischen Krisis‘ noch die Hervorhebung eines ‚Bruches in Hegels Denken‘ vermögen den revolutionären Gehalt des Gesamtwerkes abzuschwächen“ (S. 162). Die Art und Weise des Vorgehens Heideggers entlarvt sich selbst als das, was sie ist: Entstellung und Verfälschung Hegels zum Zwecke der Dienstbarmachung seiner Gedanken für die eigene Unphilosophie.

Ähnliches liegt bei Hanno Kesting (Utopie und Eschatologie. Archiv f. Rechts- u. Sozialphilosophie. XLI, 2. S. 202 ff.) vor, der nicht davor zurückschreckt, um bei Hegel Anleihen für seine eigenen fragwürdigen Thesen machen zu können, falsche Zitate zu benützen. Aus „Vorstellung“ in dem bekannten Satz Hegels: „Ist das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus“, macht Kesting einfach „Reich der Vorstellungen“, wahrscheinlich, „um sich selbst erst eine ‚Vorstellung‘ von diesem Reich zu machen“ (S. 164). Auch dieses Verfahren offenbart sich als bewußte Entstellung und Verfälschung Hegels, deren dahinterstehende Absicht so offen-

kundig ist, daß sich weitere Worte darüber erübrigen.

Beyer beschäftigt sich noch mit einer Reihe anderer Hegel-Exegeten der letzten Jahre, z. B. Popitz, Nink, Astrada und Löwith. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzungen liegt auf der gleichen Ebene wie in den Fällen Heidegger und Kesting. Was man sich in diesem Zusammenhang von Beyer noch gewünscht hätte, wäre eine breitere Anlegung dieser gewesen, wenn nicht im Text, so in den Anmerkungen. Auch wäre diese Seite des Buches vorteilhafter hervorgetreten, wenn er in seine Auseinandersetzungen mit den bürgerlichen Hegel-Darstellungen die Bücher von Hook, Popper, Korn, v. Martin und Marcuse einbezogen hätte.

Ein weiteres Positivum des Buches, das hervorgehoben werden muß, ist das Bemühen des Autors aktuell zu sein, Beziehungen vom historischen Stoff zur Gegenwart herzustellen. Bei Gelegenheit der Ausführungen zu Hegels zynischer Bemerkung über die damaligen Staatsrechtslehrer und ihren Beschönigungsversuchen, die Scheinsouveränität vieler deutscher Kleinstaaten als wirkliche Souveränität auszugeben — „Die deutschen Staatsrechtslehrer unterlassen nicht, eine Menge Schriften über den Begriff der Souveränität und den Sinn der Bundesakte zu schreiben. Der große Staatsrechtslehrer sitzt in Paris.“ —, zieht Beyer den Schluß auf die westdeutschen Verhältnisse der Gegenwart, wo die Staatsrechtslehrer ebenfalls eine Menge Bücher über den Begriff der Souveränität schreiben, während der „große Staatsrechtslehrer“ jenseits des Rheins, über dem Kanal oder Ozean — nur nicht in Bonn sitzt, nämlich in Paris, London oder Washington. Beyer schreibt: „Die Parallele zur gegenwärtigen Souveränitäts-Duselei der Staatsrechtslehrer und deren Versuch, die mangelnde Souveränität Westdeutschlands durch große theoretische Erörterungen über den ‚Sinn der Bundesakte‘, alias den Sinn von EVG und NATO und sonstigen zwischenstaatlichen Vereinbarungen, zu ersetzen, liegt auf der Hand. Der ‚große Staatsrechtslehrer‘ sitzt anderswo“ (S. 84). Neuerdings wird dieser Sachverhalt, wenn auch in vorsichtige Formulierungen eingeleidet, von der westdeutschen Justiz zugegeben. Beyer führt an anderer Stelle (S. 136) die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts vom 4. 5. 1955 als Beispiel an, in der festgestellt wird, „daß das Besatzungsrecht das einheimische Recht ‚überdecke‘“. Mit anderen Worten und allgemein: Die Interessen der NATO sind den nationalen Interessen im Recht der westdeutschen Bundesrepublik übergeordnet, die Rechtssprechung hat diesen zu dienen und jene nur insofern zu berücksichtigen, als sie mit ihnen nicht in Konflikt kommen.

Schön ist auch folgender Abschnitt des Buches (S. 139 ff.), in dem Beyer noch einmal auf den eben angeführten Hegel-Satz zurückkommt und den wir — trotz seiner Länge — wörtlich bringen möchten. Beyer führt aus: „Die deutschen Staatsrechtslehrer unterlassen nicht, eine Menge Schriften über den Begriff der Souveränität und den Sinn der Bundesakte zu schreiben“ — muß mehrfach zitiert werden, da dieser Vorgang ja auch von den ‚deutschen Staatsrechtslehrern‘ mehrfach wiederholt wurde und wird. Aber: ‚der große Staatsrechtslehrer sitzt‘ — anderswo. Die wissenschaftlich verbrämten Arbeiten gehen an der realen Wirklichkeit vorbei; sie bemühen sich, der politischen Realität einen ‚Sinn‘ zu geben, indem sie diese auf ihren ‚Sinn befragen‘. Liest man statt ‚Bundesakte‘ in diesem Text eine andere, heute geläufige Vertragsbezeichnung (EVG, NATO usw. — M. B.), so tritt die Aktualität des Hegel-Satzes noch deutlicher hervor. Die heutige Staatsrechtslehre bekräftigt jedes Wort dieser Erkenntnis. Wenn ein Staatsrechtslehrer der Gegenwart (gemeint ist der berüchtigte W. Grewe — M. B.) zu einer um eines politischen Erfolges willen aufgestellten unwissenschaftlichen Theorie von der Übertragbarkeit und Teilbarkeit der Souveränität nun noch zusätzlich die *Möglichkeit einer ‚relativen Souveränität‘* behauptet, so behauptet er nur das Hegelsche Urteil über ihn und seine Kollegen. Diese neueste ‚Souveränitäts-Theorie‘ billigt nach Inkrafttreten der Pariser Verträge 1955 der westdeutschen Bundesrepublik die ‚Souveränität‘ zu, erachtet aber einen ‚Rechtsbestand‘ von Rechten und vertraglichen Bindungen zwischen den Besatzungsmächten als außerhalb der westdeutschen Souveränität liegend. Diese wirkt sich daher nur *relativ* gegenüber den westlichen Besatzungsmächten aus. Zwischen der Bundesrepublik und diesen ‚Drei Mächten‘ können ‚souveräne‘ Verträge (besonders über Truppenstationierung) abgeschlossen werden; gegenüber der UdSSR aber verbleibt die Souveränitätsschmälerung innerhalb des ‚Rechtstitels von 1945‘ ... Die Abwegigkeit solcher ‚Souveränitäts-Begriffsspaltung‘ liegt auf der Hand.“ Als Anmerkung fügt Beyer hinzu: „Diese ‚Relativitäts-Theorie‘ vermag im Völkerrecht viel Unheil anzurichten. Für die Erhaltung des Friedens bedeutet sie eine erhebliche Gefahr: der Status der relativen Souveränität wird ja nur deshalb begründet, um Aggressionsvorbereitungen als Ausfluß einer — wenn auch relativen — Souveränität durchführen zu können“ (S. 281). Mit dem letzten trifft Beyer den eigentlichen Kern des ganzen Geredes von der „Souveränität der Bundesrepublik“: Westdeutschland wurde vom amerikanischen Imperialismus in

den Status einer relativen staatlichen Selbständigkeit eingesetzt, damit unter diesem Deckmantel der beabsichtigte Feldzug der imperialistischen Kreise der Westzone, deren Hauptinteressen mit denen der gleichen Kreise in den USA konform gehen, zur sogenannten „Befreiung“ der Ostzone und „Ostgebiete“ um so besser vorbereitet und gleichsam im Namen einer staatlichen Freiheit, die man in Wirklichkeit gar nicht hat, vollzogen werden kann.

Die Parallelen, die Beyer von Hegels Zeiten auf die westdeutsche Gegenwart zieht, sind oft verblüffend, stimmen aber haargenau. Der Presse am Anfang des 19. Jahrhunderts war es von der feudal-absolutistischen Reaktion verboten worden, Parlamentsberichte aus Frankreich und England als den damals fortgeschrittensten Ländern zu bringen. Die Neuauflage eines solchen Verbots erleben wir rund 150 Jahre später in Westdeutschland. Das 3. Strafrechtsänderungsgesetz der Bundesrepublik vom 4. 8. 1953 verbietet indirekt die Veröffentlichung von „Parlaments-Sitzungsberichten aus anderen Ländern, ja sogar aus einem Teile Deutschlands“ (S. 56). Auch die Art und Weise, wie das Verbot von Hegels Zeitung zustandekam, wiederholte sich fast auf den i-Punkt genau bei den Verboten der Zeitungen der Kommunistischen Partei Deutschlands im Bonner Staat. Hegel hatte, als seine Zeitung verboten wurde, die Vermutung ausgesprochen, daß das Verbot zwar von der Territorialmacht ausgesprochen worden, der wirkliche Urheber aber die Besatzungsmacht (das Oberkommando der in Bayern stationierten Napoleonischen Truppen) gewesen sei, womit er natürlich völlig recht hatte. Beyer zieht auch hier die Parallele und kann als Kronzeugen sogar den ehemaligen Innenminister der Bundesrepublik anführen: „Hegel kam nicht von ohngefähr auf den Gedanken, daß eigentlich die Besatzungsmacht das Zeitungsverbot der ‚Bamberger Zeitung‘ irgendwie veranlaßt haben könnte, denn er hatte ja über den Stand bayerischer Truppen und die Aggressionsabsichten Napoleons gegen den Osten verlautbart (Nr. v. 19. 8. 1808). Besatzungsmacht und Territorialmacht spielen sich bei solchen Zeitungsverboten immer in die Hände, wie der Bundesminister des Innern Dr. Lehr auf der Hauptversammlung des Deutschen Journalistenverbandes 1952 zugab mit den Worten: ‚Vergessen Sie nicht, daß der jetzige Zustand einer scheinbar vollkommenen Pressefreiheit nur deswegen tragbar ist, weil die Besatzungsmächte für uns die Verbote kommunistischer und neonazistischer Zeitungen aussprechen. Aber die Krücken des Besatzungsrechtes werden uns in Kürze abgenommen, und dann müssen wir frei stehen können...‘“ (S. 134).

Diese Beispiele mögen genügen, um Beyers Bemühen, vom historischen Stoff auf die Gegenwart zu schließen, d. h. aktuelle Bezüge herzustellen, zu veranschaulichen. Weitere finden wir auf den Seiten 55, 84, 247 und 256. Zweifellos gehört diese Seite des Beyerschen Buches mit zu den interessantesten und verdienstvollsten Abschnitten seines Werkes, denen wir die Anerkennung nicht versagen.

Bis jetzt konnten wir den Ausführungen Beyers unsere Zustimmung geben, im folgenden können wir das nicht mehr. So verdienstvoll der Versuch ist, die Bamberger Zeit Hegels als solche und in ihrer Bedeutung für die Herausbildung und Entwicklung der Hegelschen Philosophie zu erhellen (um so mehr als die bürgerliche Philosophiehistorie auf diesen Lebensabschnitt des Philosophen so gut wie gar nicht reflektierte), so entschieden aber muß die Absicht zurückgewiesen werden, die Zeitungstätigkeit Hegels zum Zentralpunkt der Interpretation seiner Philosophie zu machen. Das letzte in dreifacher Hinsicht. Einmal, weil es unmöglich ist, ein Gedankengebäude wie die Hegelsche Philosophie aus einer nicht einmal zweijährigen Zeitungsarbeit seines Schöpfers zu erklären, zweitens weil Beyer, um seine Absicht zu verwirklichen, zu unhaltbaren Konstruktionen greift und nicht vorhandene Zusammenhänge einfach erfindet und — nicht zuletzt — weil er das ganze Unternehmen im Namen des Marxismus aufzieht, der mit solchen Methoden nichts gemein hat.

Es ist nicht möglich, schon aus Raumgründen nicht, aber auch gar nicht notwendig, auf alle Fehler und Entstellungen, die das Buch enthält, bis in die kleinsten Einzelheiten einzugehen, da diese aus der falschen *Grundkonzeption* des Autors resultieren. So bedarf etwa die These, daß Hegel eigentlich erst in Bamberg das Problem der dialektischen Logik aufgegangen sei, keiner besonderen Widerlegung. Jeder Kenner der Hegelschen Logik weiß, daß der Philosoph hier Gedanken weiterentwickelt, ja teilweise auch einfach übernimmt, die das Produkt seiner Jenaer Schaffensperiode sind (z. B. Teleologieproblem). Dabei ist es uninteressant zu wissen, inwieweit Hegel beim Niederschreiben der Logik seine Jenaer Aufzeichnungen benützt hat oder nicht. Das ändert nichts an der Sache selbst und läßt sich auch gar nicht mehr feststellen. Darüber hinaus ist das Bestreben zur Schaffung einer dialektischen Logik aus der Problemstellung der *gesamten* „Phänomenologie des Geistes“ klar erkennbar, und nicht nur aus der Vorrede, die Beyer herausstreicht, weil sie möglicherweise von Hegel erst in Bamberg verfaßt worden ist. Solche und ähnliche Thesen Beyers müssen also nicht besonders widerlegt

werden. Sie sind die unmittelbare Folge der Beyerschen Grundthese, daß Hegel erst in Bamberg und durch die Bamberger Zeitung der geworden sei, als den wir ihn heute schätzen. Beyer widerlegt sich übrigens selbst, wenn man seine Verfahrungsweise zur Begründung seiner Grundthese näher betrachtet.

Zunächst stellt sich Beyer auch hier eine richtige Aufgabe. Nachdem er die Mißachtung der Redakteur-Tätigkeit Hegels durch die bürgerliche Philosophiegeschichtsschreibung mit Recht zurückgewiesen hat, fragt er nach deren Bedeutung für die Hegelsche Philosophie. Man wird in diesem Sinne Beyer zustimmen können, wenn er im Vorwort schreibt: „Es erschien notwendig, diesen Abschnitt in Hegels Leben nicht nur in biographischer und lokaler Hinsicht zu erforschen; es soll vielmehr der Versuch gewagt werden, diese Tätigkeit bei der Bamberger Zeitung als für die Entstehung des Hegelschen Systems und vor allem für seine Fortbildung nicht ganz bedeutungslos hervorzuheben...“ Aber es muß bereits verdächtig stimmen, wenn Beyer den Satz dahingehend beendet, daß die Pressearbeit Hegels „als spezifischer Beitrag“ des Philosophen „zur Bewahrheitung der dialektischen Einheit von Theorie und Praxis“ betont werden müsse. Nun könnte man über diesen Halbsatz hinweglesen und es bei der Feststellung bewenden lassen, daß bei Beyer hier offensichtlich etwas durch-einandergeht, dessen Grundlage das Nichtverstehen des Theorie-Praxis-Verhältnisses ist und Marx an dieser Stelle in Hegel hineingelesen wird, wenn es sich nicht um eine Grundthese des Autors handeln würde, aus der er Folgerungen zieht. Noch verdächtiger wird es einen stimmen, wenn man, ebenfalls im Vorwort, darüber Belehrung erfährt, daß das Nichtberücksichtigen der journalistischen Arbeit des Philosophen „ein vollkommen falsches, verzerrtes Hegel-Bild entstehen“ ließ und Beyer endlich den Stein des Weisen gefunden habe, um an die Stelle des „vollkommen falschen, verzerrten Hegel-Bildes“ das richtige, einwandfreie zu setzen. Nicht nur verdächtig, sondern eindeutig falsch, weil maßlos übertrieben, erscheint die Angelegenheit jedoch — und ist sie auch, wenn dann als des Rätsels Lösung der Satz zum besten gegeben wird, daß es darauf ankomme, „die einzelnen Elemente der ‚tätigen Seite‘ in Hegels System aus Hegels redaktioneller Berufsarbeit abzuleiten“.

In der Tat, was danach bei Beyer folgt, ist nichts anderes als die Aufblähung und Übertreibung einer bestimmten Tatsache, der Redakteur-Tätigkeit, aus Hegels Lebenslauf — und allein schon dadurch falsch. Wir bestreiten hier nicht, daß Hegels Zeitungsbearbeitung für die Fortbildung des Systems eine gewisse Bedeu-

tung hat und es ist Beyers Verdienst, als erster darauf aufmerksam gemacht zu haben. Wir bestreiten jedoch entschieden, daß sie die Tatsache des Lebens Hegels war, aus der alles erklärt und um alles andere herum gruppiert werden müsse. Während sich Beyer, wie gesehen, bei der Durchforschung der biographischen und lokalen Seite des Fakts „Hegel und die Bamberger Zeitung“ Verdienste erwirbt, verballhornt und verdunkelt er die ganze Angelegenheit, sobald er sie in Beziehung zur Hegelschen Philosophie setzt und nach ihrer Bedeutung für diese fragt.

So läßt es sich Beyer angelegen sein, die Hauptkategorien der Hegelschen Philosophie auf die Redakteur-Tätigkeit, auf die praktische Pressearbeit des Philosophen zurückzuführen. (Dabei spielen Hegels Anknüpfen an das vorgefundene Gedankenmaterial und die historischen Umstände, in die der Philosoph nun einmal hineingestellt war, etwa die Französische Revolution, bei Beyer keine oder eine untergeordnete Rolle.) Die Art und Weise, wie Beyer solches vollbringt, spricht für sich selbst. Wir führen einige Beispiele an, sie bedürfen ob ihrer Haltlosigkeit keiner Gegenargumente, sind in den meisten Fällen bloße Konstruktionen und zeigen, daß in diesen Partien des Buches nicht das Urteil, sondern das Vorurteil Pate gestanden hat.

Da heißt es beispielsweise: „Die Bedeutung, die Hegel in der Rechtsphilosophie der ‚Souveränität nach innen‘ beimißt, stellt einen Niederschlag... der Erfahrung der Redaktionszeit dar“ (S. 137). Oder: „Gerade bei der Gewinnung des Souveränitäts-Begriffes... hat Hegel seine redaktionellen Erfahrungen in allgemein theoretische Münze umgegossen“ (S. 138). Oder: „Alle Hegelschen Grundkategorien lassen sich an der redaktionellen Erfahrung erproben — genauso wie umgekehrt die redaktionelle Erfahrung zur Weiterbildung und Ummünzung der gedanklichen Abstraktion beitrug“ (S. 148). Und weiter: „Der ‚Widerspruch‘, der zur grundlegenden Kategorie der Logik aufsteigt, hatte sein spezifisches Erfahrung-Werden bei der Pressearbeit“ (S. 148). An anderer Stelle: „Hegels Satz in der Logik: ‚die Welt ist das Anderssein der Idee‘ muß nur richtig, d. h. mit der Ausgangsbetrachtung von der Welt an Stelle von der Idee her, angezogen werden. Sofort zeigt sich alsdann die redaktionelle Erfahrung als Quelle auch dieser Erkenntnis an“ (S. 70). Oder: „In den einzelnen Elementen des Hegelschen Vermittlungsbegriffes dokumentieren sich redaktionelle Erfahrungen; Hegels aktive Presse-Tätigkeit bildet den Boden für die ‚Erfahrung‘ des Vermittlungsvorgangs“ (S. 206). Was ist eigentlich nicht auf Hegels Redakteur-Tätigkeit zurück-

zuführen? Denn: „Alle Hegelschen Logik-Termini (Widerspruch, Übergang zu einem neuen, höheren Zustand, Selbstbewegung, Zusammenhang, Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit usw.) zeigen Verwandtschaften mit redaktionellen Ausdrücken auf“ (S. 219). Oder: „Hegels Erkenntnis des Widerspruchs zwischen dem Alten und Neuen als eines grundlegenden, vorwärtsweisenden Elements der gesellschaftlichen Entwicklung findet im Zeitungsberufserlebnis ihren empirischen Ursprung“ (S. 122). Beyer ist nicht kleinlich. Nach dem Grundsatz: wenn schon — denn schon, proklamiert er schließlich: „Die Logik Hegels — das aber ist der abstrakte Extrakt der praktischen Zeitungserfahrung Hegels in Bamberg“ (S. 299).

Die angeführten Beispiele könnten beliebig vermehrt werden. Bald auf jeder Seite begegnen wir der Versicherung Beyers, daß Hegel diese oder jene Kategorie, diese oder jene Formulierung aus der Redakteur-Tätigkeit gewonnen habe. Unwillkürlich fragt man sich, was Hegel geworden wäre, wenn er nicht zufälligerweise — denn es war nichts anderes als ein Zufall — einmal für knapp zwei Jahre den Zeitungsberuf ausgeübt hätte, ob er wohl dann in der Geschichte der Philosophie vorkäme? Wir überlassen Beyer die Beantwortung dieser Frage. Wenn er konsequent ist, muß er mit „nein“ antworten!

Was Beyer hier treibt, ist keine nüchterne und sachliche Durchforschung der Hegelschen Zeitungstätigkeit im Hinblick auf ihre Bedeutung für die Hegelsche Philosophie, sondern die versuchte Verifikation einer, seiner *fixen Idee*, auf die er alles und jedes bei Hegel zurückführt.

Beyers fixe Idee lautet: „Philosophie braucht Presse“ (S. 74). Gegen diesen Satz wäre nichts einzuwenden, wenn er sofort fragen würde *welche* Philosophie die Presse und *welche* Presse die Philosophie braucht. Doch Beyer kommt diese Frage überhaupt nicht in den Sinn. Übergehen wir hier die unhistorischen Konstruktionen, die Sokrates, Augustinus, Thomas von Aquin und Christian Thomasius zu „Philosophen im Pressewesen“ machen (S. 71 ff.) und beschränken wir uns — da es Beyer in erster Linie um Hegel geht — auf die Geschichte des Hegelianismus. Innerhalb der Geschichte des Hegelianismus trifft Beyers These nämlich nur für die kurze Zeitspanne des Vormärz zu, d. h. für jene Situation, als der Hegelianismus als Philosophie zugleich „politische Opposition“ ist — also nicht und niemals für Hegel selber, sondern für die Junghegelianer. Daß zwischen Hegel und den Junghegelianern aber ein Unterschied besteht, wird Beyer nicht bestreiten können. Ungeachtet dessen macht er den Satz, daß Philosophie Presse brauche, zum Aus-

gangspunkt seiner Hegel-Interpretation und überträgt damit einen Gesichtspunkt, der für die Junghegelianer eine gewisse Gültigkeit hat (absolut gilt er auch hier nicht!) auf Hegel und seine Philosophie.

Kein Wunder, wenn Beyer im Anschluß an seine unhistorische These mit dem Bestreben Hegels, sich dem Gegebenen anzupassen und sein System zum Abschluß zu bringen, nicht zurechtkommt. Daß der Junghegelianismus „politische Opposition“ werden konnte, hatte ja zur Voraussetzung die Destruktion der Philosophie, d. h. die Auflösung des Hegelschen Systems. Anders bei Hegel, dem politische Ambitionen von der Art der Junghegelianer völlig fernlagen. Bei ihm ist das Verhältnis umgekehrt: Wollten die Junghegelianer auflösen, ersetzen oder vernichten, so war Hegels Bemühen darauf gerichtet, zu erhalten, zu bewahren und zu befestigen. Genau dieser Unterschied besteht auch in dem Verhältnis von Philosophie und Presse bei den Junghegelianern und Hegel. Philosophie, die sich der Presse bedient, um zu wirken und sich zu verwirklichen, verhält sich wesensmäßig kritisch zum Gegebenen und fordert seine Auflösung, Ersetzung oder Vernichtung. Da Hegel solche Bestrebungen nie in den Sinn kamen, hat er in der Presse niemals ein Werkzeug zur Verwirklichung der Philosophie gesehen, auch nicht in Bamberg. Schon der kontemplative Charakter seines Idealismus hinderte ihn daran. Beyer legt eine solche Auffassung in Hegel hinein. Aber selbst bei den Junghegelianern sind derartige Bestrebungen nur angedeutet — wirklich möglich und konsequent durchführbar sind sie nur vom Standpunkt des Materialismus her, wofür die publizistische Tätigkeit von Marx, Engels und Lenin der beste Beleg sind. Beyer merkt das irgendwie, deshalb bemüht er sich, für Hegels System-Bemühungen als Grund nicht — wie es richtig wäre — den Idealismus anzugeben, sondern andere Momente hierfür glaubhaft zu machen. (Das Bestreben Hegels, seine Philosophie in ein abgeschlossenes System zu bringen, resultiert aus den für jeden Idealismus, erst recht jeden objektiven Idealismus notwendigen absoluten Bezugspunkt.)

Hier kommen wir zu dem Punkt, der erneut zeigt, daß Beyers festgestellte Beziehungen zwischen Hegels Redakteur-Tätigkeit und Hegels Philosophie zum überwiegenden Teil nichts als bloße Konstruktionen sind. Alle Momente der Hegelschen Philosophie, die Beyer nicht unmittelbar aus Hegels Pressearbeit ableiten kann, führt er — das ist sein anderes Hobby — auf Hegels jeweilige „Subsistenzweise“ zurück. Je mehr sich diese verbessere, um so konservativer, ja reaktionärer werde Hegel. Für Beyer

ist alles unkompliziert und einfach. Für ihn gibt es nur zwei Momente, die für das Verständnis von Hegels Philosophie wichtig sind: die Zeitungsarbeit und die „Subsistenzweise“ des Philosophen. Was aus dem Rahmen des einen fällt, paßt in den Rahmen des anderen — muß passen. „Mit der beruflichen und zeitlichen Entfernung Hegels von seinen Bamberger Redaktionsjahren tritt (die) Komponente der ‚tätigen‘ Seite in seinem System zurück“ (S. 172). Und weiter: Das Hegelsche Denken „schreitet mit der beruflichen und — gerade auch für Hegel ausschlaggebenden — wirtschaftlichen Situation des Denkers fort: vom stellenlosen Intelligenzler, der von einem Darlehen seiner Schwester lebt, zum überalterten, hungernden Privatdozenten, vom angestellten und abhängigen Redakteur zum verantwortungsvollen Mitverleger einer politischen Tageszeitung, vom Gymnasialprofessor, der sein Gehalt nur schleppend und ratenweise erhielt, bis zum Staatsbeamten und Rektor, bis zum Universitätsprofessor. Je weiter sich Hegel von der Zeit und den Problemen seiner aktiven redaktionellen Tätigkeit entfernte, je mehr er sich als Staatsbeamter wieder in die von ihm so gepriesene ‚beamtenmäßige‘ Haltung mit Dienststunden und festen Arbeitsplänen einfügte und den lukrativen Boden des festen Monatsgehalts mit Witwen- und Waisenpension für seine Familie als Basis seiner Arbeit überhaupt würdigte, desto mehr verblissen die eigenen ‚Erfahrungen‘ zur abstrakten ‚Erfahrung‘... Die zeitliche (und persönliche) Entfernung der einzelnen Werke (und des Autors) von der Bamberger Redaktionszeit beinhaltet die Entfernung von dem revolutionären Gehalt der Phänomenologie; am Ende des Weges steht der Philosophie-Papst des reaktionären Preußen-tums“ (S. 165). Mit anderen Worten: Wäre Hegel Redakteur geblieben, würde sich die Hegelsche Philosophie nicht als abgeschlossenes System darstellen, gäbe es keinen Konservatismus der Rechtsphilosophie usw. — so aber wurde er Professor mit festem Gehalt, befand sich von da an in gesicherter Existenz, die er verallgemeinerte, in „abstrakte Erfahrung“ umgoß und eben dadurch seiner Philosophie letztendlich einen konservativen, ja teilweise reaktionären Zug verlieh. Hegel hat überhaupt nur Bleibendes geschaffen, weil er einmal Redakteur war und nur insofern, als sich die Erfahrung der Pressearbeit in Philosophie umsetzte.

So einfach ist — nach Beyer — philosophiehistorische Forschung. Wo zureichende Erklärungsgründe nicht sofort zur Hand sind, muß die Psychologie weiterhelfen. Hegels Zeitungstätigkeit und Hegels persönliche jeweilige wirtschaftliche Situation sind die beiden Pole,

um die sich seine ganze Hegel-Interpretation dreht. Bleibt zu fragen: Von wem hat Beyer eigentlich sein methodologisches Rüstzeug hergeholt? Von Marx oder Freud?

Allein darum geht es gar nicht so sehr. Daß es Beyer auch anders kann, hat er mit der Aufhellung der Bamberger Zeit Hegels in biographischer und lokaler Hinsicht und in seinen Auseinandersetzungen mit der gegenwärtigen bürgerlichen Philosophie in Westdeutschland bewiesen. Es ist bedauerlich, daß Beyer seine Sachkenntnis, sein Geschick und seinen Fleiß an ein von vornherein zum Scheitern verurteiltes Unternehmen verschwendete, weil er dessen Durchführung von einer fixen Idee her anfaßte. Echte Wissenschaft, wofür auch Beyer im Vorwort eintritt, äußert sich nicht zuletzt in abgewogenen Urteilen, besonders wenn man sich auf wissenschaftliches Neuland begibt, wie es bei ihm der Fall ist. Wir bedauern, nichts anderes sagen zu können. Uns wäre es lieber gewesen, wenn wir, wie am Anfang, nur Positives über Beyers Buch hätten berichten dürfen.

Die unangenehmste Seite des Buches sind Beyers Ausfälle gegen einen Teil der marxistischen Hegel-Forschung. Wir sehen uns in diesem Zusammenhang nicht in der Lage, auf vorgebrachte Argumente einzugehen, weil Beyer keine anführt. Schimpfereien und Beleidigungen sind keine Argumente. Zudem: Wer andere „geistige Banausen“ nennt oder anderen „aus Geltungssucht versuchte ‚Hegel-Tötung‘“ unterschiebt, um nur zwei Beispiele zu nennen, der verwirkt das Recht, ernst genommen zu werden. Die angeführten Marx-, Engels- und Lenin-Zitate fallen unter solchen Umständen überhaupt nicht ins Gewicht, sie sprechen dann eher gegen den Autor, als für ihn. Bisher war ein solcher Ton immer das Privileg der Reaktion. Wir wissen nicht, ob Beyer beabsichtigt, diesen unter Marxisten einzuführen. Kein wirklicher Marxist wird ihm hierin folgen.

Doch es geht uns nicht darum, den Grund für Beyers Versagen im sprachlichen Ausdruck zu suchen. Das Problem in diesem Zusammenhang ist ganz einfach das, daß Beyer in seinem Bestreben unbedingt Neues zu bringen, ja möglicherweise alles Bisherige auf den Kopf zu stellen, einen „dritten Weg“ in der Hegel-Forschung proklamiert (S. 271 ff.: Das Problem Hegel) und dadurch — ob er das will oder nicht, sei dahingestellt — dem Revisionismus Tür und Tor öffnet. Seine Ausfälle gegen einige in unserer Zeitschrift (DZfPh. 1 und 2/II/1954) vertretenen Auffassungen sind genau in diesem Sinn zu werten, zudem in diesen kein Zweifel daran gelassen wird, daß es hier in erster Linie um die Zurückweisung von Be-

mühungen zu tun ist, Marx durch Hegel zu revidieren. Ein Marxist hat als erstes auf die Unterschiede und Gegensätze von Marx und Hegel zu reflektieren, erst in zweiter Linie auf ihre Gemeinsamkeiten. Wer das vergißt oder nicht beachtet, verläßt bereits den Boden des Marxismus. (Übrigens ist jede Hegel-Betrachtung historisch bedingt. Es gibt kein absolutes Hegel-Bild — auch nicht, wenn man wie Beyer erklärt, daß Hegel „aus sich selbst heraus“ verstanden werden müsse.) Solange es Bestrebungen gibt, Marx durch Hegel zu revidieren, wird es erste Aufgabe der marxistischen Hegel-Forschung sein, diese energisch zurückzuweisen, wobei es gleichgültig ist, ob bei dieser Gelegenheit diese oder jene Seite der Hegelschen Philosophie etwas zu kurz kommt. Wer nach solchen Sachen sucht — wird immer etwas finden. Bloß sollte er seine Freude über die gemachten „Entdeckungen“ für sich behalten und kein Dogma eigener Unfehlbarkeit daraus ableiten.

Das Ergebnis unserer Besprechung ist ein „Sowohl-als-auch“. Einverständnis und Zustimmung zu bestimmten Seiten des Buches, Ablehnung und Zurückweisung anderer Seiten. Wie gesagt, uns wäre es lieber gewesen, wir hätten nur vom ersten berichten können. Bei der vorliegenden Form des Beyerschen Buches war uns das nicht möglich. Den ersten Teil der Aufgabe hat Beyer gelöst. Hegels Bamberger Zeit als solche ist erhellt. Der andere Teil, die Bedeutung der Zeitungsarbeit des Philosophen für die Hegelsche Philosophie herauszuarbeiten, harrt noch der Lösung — trotz oder gerade wegen Beyer.

Manfred Buhr (Leipzig)

A. P. Norden: ELEMENTARE EINFÜHRUNG IN DIE LOBATSCHESKISCHE GEOMETRIE (Hochschulbücher für Mathematik. Band 35) VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. Berlin 1958. 259 Seiten.

Zu den größten wissenschaftlichen Errungenschaften unserer Epoche gehört die Relativitätstheorie. Ihre Entdeckung stellt zweifellos eine Revolution in der Physik dar. Damit ist sie aber zugleich zutiefst mit den grundlegenden Tatsachen der Weltanschauung und Philosophie verknüpft. Die Relativitätstheorie hat insbesondere die Ansichten der Physik über das Verhältnis von Raum und Materie völlig umgestaltet. In der klassischen Physik war der Raum, dessen Gesetze die Gesetze der euklidischen Geometrie waren, d. h. der Geometrie, die wir an der Grundschule gelernt haben, gewissermaßen ein Behälter, in den die Materie

hineingestellt ist. Die Relativitätstheorie hingegen hat nachgewiesen, daß die Art und Weise der Beschaffenheit des Raumes von der Verteilung der Materie in ihm abhängt. Das bedeutet aber, daß die Struktur des Raumes je nach der Art und Weise der Verteilung der Materie verschieden ist. Und hier beginnt bereits eine grundsätzliche Denkschwierigkeit für den nicht mit den Tatsachen der modernen Mathematik Vertrauten. Gibt es denn verschiedene Raumstrukturen und damit verschiedene Geometrien? Ist nicht die euklidische Geometrie die einzig mögliche? Sehr viele Menschen, die vielleicht im ganzen gesehen über eine sehr gute Allgemeinbildung verfügen, beurteilen diese Frage nach dem subjektiven Gesichtspunkt ihrer Vorstellungskraft. Sie argumentieren: Einen nicht-euklidischen Raum kann ich mir nicht vorstellen, folglich kann es ihn auch nicht geben! Das führt dann dazu, daß die Betreffenden die Relativitätstheorie ablehnen. Philosophisch gesehen ist ein solcher Standpunkt Kantianismus, denn hier wird die euklidische Geometrie, weil sie angeblich die einzige ist, die unserer Anschauung zugänglich ist, zur einzigen überhaupt denkbaren erklärt.

Der Zugang zu den nicht-euklidischen Geometrien ist im allgemeinen durch eine mächtige Barriere notwendiger mathematischer Vorkenntnisse versperrt. Projektive Geometrie, Differentialgeometrie, Tensorkalkül, Differentialgleichungen usw. sind Bestandteile dieser Barriere. Es ist deshalb außerordentlich zu begrüßen, daß der Deutsche Verlag der Wissenschaften in seiner Reihe „Hochschulbücher für Mathematik“ eine einführende Darstellung des sowjetischen Mathematikers A. P. Norden in die einfachste dieser Geometrien, die sogenannte Lobatschewskische oder auch Hyperbolische Geometrie, in deutscher Sprache herausgegeben hat. Diese Ausgabe gewinnt noch dadurch wesentlich, daß die Redaktion viele ergänzende und erläuternde Anmerkungen hinzugefügt hat.

Der Autor des Buches umschreibt seine Absicht mit folgenden Worten: „Deshalb hat sich der Autor in diesem Buche die Aufgabe gestellt, eine elementare, gleichzeitig aber systematische und exakte Darstellung der Grundlagen der Lobatschewskischen Geometrie zu geben. Diese Darstellung wird durch Bemerkungen historischen und methodischen Charakters ergänzt; sie unterscheidet sich in vielen Punkten von den traditionellen Darstellungen“ (S. V).

Es muß dem Verfasser bescheinigt werden, daß er diese seine Absicht in vollem Umfang erreicht hat. Das vorliegende Werk stellt eine Einführung in die Hyperbolische Geometrie dar, die keinerlei mathematische Voraussetzungen macht, die über Schulkenntnisse hinaus-

gehen. Die äußerste mathematische Zumutung sind die Kenntnis der Exponentialfunktion und der mit ihrer Hilfe aufgebauten hyperbolischen Funktionen. Lediglich im letzten Kapitel wird ein Ausblick auf umfassendere Zusammenhänge gegeben, der über den Rahmen einer Einführung hinausgeht und sich im wesentlichen an den mathematisch Interessierten wendet.

Die Darlegung der einzelnen Kapitel ist einfach und dabei im ganzen gesehen doch sehr exakt. Alle Begriffsbildungen werden ausführlich erklärt, und der Leser wird mit großer Liebe und Sorgfalt von den einfachsten Ausgangspositionen zu den wesentlichen Ergebnissen der hyperbolischen Geometrie geführt.

Es kann hier, in einer philosophischen Zeitschrift, nicht Aufgabe einer Rezension sein, den mathematischen Inhalt dieses Werkes im einzelnen zu würdigen. Es sei dazu nur das Notwendigste gesagt. Das Werk beginnt (nach einer Einführung auf die wir noch gesondert eingehen wollen) mit dem Aufbau des Axiomensystems der Geometrie der Ebene. Es wird dabei so vorgegangen, daß die Geometrie ohne Zuhilfenahme des Parallelenaxioms aufgebaut wird, d. h. es wird die Geometrie entwickelt, die man auch „absolute Geometrie“ nennt. Dann wird das euklidische Parallelenaxiom in seiner besonderen Bedeutung gewürdigt, und es wird der absoluten Geometrie das Lobatschewskische Parallelenaxiom der hyperbolischen Geometrie hinzugefügt. Die wichtigsten Sätze der Lobatschewskischen Ebene und des Lobatschewskischen Raumes werden abgeleitet. Für den Ausblick auf allgemeinere Zusammenhänge ist der Begriff der „inneren Geometrie der Flächen“ wichtig, der hier, entsprechend dem allgemeinen Programm des Verfassers, ohne differentialgeometrische Hilfsmittel entwickelt wird. Für relativitätstheoretische Probleme ist die Darlegung der Geometrie auf der Hyperphäre und ihre Gegenüberstellung zur Geometrie auf der Sphäre von besonderer Bedeutung. Zur Vorbereitung des Verständnisses der hyperbolischen Trigonometrie wird ein ganzes Kapitel über Exponential- und Hyperbelfunktionen gegeben.

Ein eigenes Kapitel ist der Frage der Widerspruchsfreiheit der Lobatschewskischen Geometrie gewidmet. Die Ausführungen dieses Kapitels machen den Leser zugleich mit gewissen Begriffsbildungen der modernen Axiomatik vertraut und führen über den Rahmen dieses Themas hinaus. Es geht uns, wie gesagt, hier nicht um eine fachwissenschaftliche Würdigung des Werkes vom Standpunkt der Mathematik, sondern um die philosophischen Probleme, die mit der hyperbolischen Geometrie verknüpft sind. Der Verfasser bemüht sich, das

Wesen der Geometrie vom Standpunkt des dialektischen Materialismus darzustellen. Das betrifft sowohl die Frage der Entstehung der Geometrie wie auch das Problem des Verhältnisses von Geometrie und Wirklichkeit, ebenso wie viele andere philosophisch interessante Einzelfragen. Im ganzen gesehen muß auch diese Seite des Werkes als gelungen betrachtet werden. Freilich hätte man in dieser Hinsicht noch manche Wünsche an das Buch, und es kann auch nicht ausbleiben, daß sich einige kritische Bemerkungen ergeben. Da sich das Werk nicht an den Fachmathematiker wendet, sondern Bestandteil der Allgemeinbildung aller vielseitig interessierten Menschen sein will, hätte man vieles gerne ausführlicher dargestellt gesehen. So ist etwa der Abschnitt über die Entstehung der Geometrie allzu fragmentarisch, obwohl doch gerade hier ein wichtiger Ansatzpunkt für die Bekämpfung des Idealismus in der Mathematik zu finden ist. Der Verfasser legt dar, wie die geometrischen Kenntnisse des Orients nach Griechenland gekommen sind und schreibt dann: „In dieser Periode wurde nicht mehr nur anschauliches Einzelwissen zusammengetragen, sondern es entstand eine Methode zum Aufbau einer Theorie, eine Methode, die man heute als die deduktive oder axiomatische bezeichnet und die bis zur Gegenwart die fundamentale Methode zur systematischen Darstellung der Geometrie geblieben ist. Die Herausarbeitung dieser Methode ist eine der größten Errungenschaften des mathematischen Denkens. Sie entstand natürlich nicht schlagartig, sondern erforderte die Arbeit von Gelehrten vieler Generationen. Sie ist verbunden mit den Namen Thales von Milet (7. Jh. v. u. Ztr.), Pythagoras (6. Jh. v. u. Ztr.), Hippokrates von Chios und Demokrit (5. Jh. v. u. Ztr.), Archytas von Tarent, Eudoxos, Theaetetus (4. Jh. v. u. Ztr.) und anderen“ (S. 2).

Der Leser wird nach den Ursachen der Entstehung der deduktiven Methode in Griechenland fragen. Hatten die Griechen eine besondere „Begabung“ für diese Dinge? Oswald Spengler hat es hier leicht und beruft sich auf die griechische „Kulturseele“. Der historische Materialismus aber erklärt diese besondere Note der griechischen Wissenschaft aus den Verhältnissen der griechischen Sklavenhaltergesellschaft, aus der Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit. Erst so ist auch die besondere Rolle der platonischen Philosophie bei der Herausbildung der deduktiven Methode zu verstehen. Denn es ist unbestreitbar: Die wichtigsten Namen, die Norden in seiner Liste aufzählt, gehören der pythagoreisch-platonischen Richtung an. Der Verfasser behandelt mehrfach das Problem des Verhältnisses von Geometrie und Wirklichkeit. Aber dieses Verhältnis hat bereits in der

griechischen Philosophie und Mathematik eine große Rolle gespielt. Der Verfasser schreibt im Kapitel über die Widerspruchsfreiheit der Lobatschewskischen Geometrie: „Nachdem die Grundbegriffe interpretiert sind, können wir durch Versuche zeigen, daß die Gebilde der physikalischen Welt, mit denen diese Begriffe zusammenhängen, gerade in denjenigen Beziehungen stehen, die in den Axiomen verlangt werden. Aber wenn das ganze System dieser Beziehungen in der Wirklichkeit erfüllt ist, dann bedeutet das, daß das Axiomensystem, das diese Beziehungen charakterisiert, keinen Widerspruch enthalten kann. Das ist das etwas vereinfachte Schema dieser Überlegungen, die uns von der Widerspruchsfreiheit der euklidischen Geometrie überzeugen. Ihre Grundbegriffe können so interpretiert werden, daß Erfahrung und praktische Anwendung der Geometrie in Physik, Mechanik, Geodäsie und Astronomie zeigen, daß die Beziehungen der Grundbegriffe, welche durch die Axiome charakterisiert werden, in der Wirklichkeit erfüllt sind. Das überzeugt uns von der Widerspruchsfreiheit der euklidischen Geometrie“ (S. 186). Aber die geometrischen Gebilde sind nicht identisch mit den Gebilden der wirklichen Welt, mit den räumlichen Gebilden der wirklichen Welt. Sie sind aus diesen vielmehr durch Abstraktion gewonnen. Insofern hat Plato recht, wenn er Sokrates im „Staat“ sagen läßt: „Und also wohl auch, daß sie sich der sichtbaren Gestalten bedienen, und immer von diesen reden, während den eigentlichen Gegenstand ihres Denkens nicht diese bilden, sondern jene, deren bloße Abbilder diese sind. Denn das Quadrat an sich ist es und die Diagonale an sich, um derentwillen sie ihre Erörterungen anstellen, nicht aber dasjenige, welches sie durch Zeichnung entwerfen.“¹

Die geometrischen Figuren und Beziehungen sind durch Abstraktion aus wirklichen räumlichen Figuren und Beziehungen gewonnen worden. Es wäre also streng genommen erst zu beweisen, daß durch diesen Abstraktionsprozeß nicht etwa Widersprüche irgendwelcher Art entstanden sind. Das ist eine Überlegung, die in der Einleitung zu den „Grundlagen der Mathematik“ (Band I) von Hilbert Bernays (Berlin 1934. Seite 2–3) zu finden ist.

Der Verfasser bemüht sich, die besondere Bedeutung des euklidischen Parallelenaxioms herauszuarbeiten, indem er eine gedrängte Einführung in die deduktive Methode und das Wesen von Axiomensystemen gibt. Es wird jedoch nicht völlig klar, was er unter einem Axiom versteht. So schreibt er auf Seite 4: „Jeder richtige Satz läßt sich in endlich vielen

Schritten aus Axiomen herleiten, die Axiome dagegen werden ohne Beweis als richtig angesehen.“ Auf Seite 5 hingegen finden wir die Feststellung: „Hieraus folgt, daß in jedem deduktiven System Axiome, d. h. Grundsätze die keines Beweises bedürfen, vorhanden sein müssen.“ Und auf Seite 9 schließlich wird behauptet: „Diese von uns dargelegte einzig richtige materialistische Auffassung der Axiome als Wahrheiten, die auf die Erfahrung zurückgehen und durch die Praxis bestätigt werden, entstand erst im Laufe der Entwicklung der Wissenschaft.“

Es ist also einmal die Rede von Axiomen als von Sätzen, die als richtig angesehen werden, dann von Grundsätzen, die keines Beweises bedürfen und schließlich als von Wahrheiten, die durch die Praxis bestätigt werden. Es wäre nötig gewesen, davon zu sprechen, daß wir den Begriff des Axioms in recht verschiedener Hinsicht benutzen. Denn alle drei voneinander unterschiedenen Definitionen des Verfassers haben ihre Berechtigung. Es werden oft neue mathematische Systeme ausgearbeitet, die dadurch entstehen, daß man in schon vorhandenen Systemen Axiome gegen andere auswechselt. Hier ist zunächst gar keine Rede davon, daß der betreffende mathematische Forscher diese neu eingefügten Axiome als wahr betrachtet bzw. glaubt, sie bedürften keines Beweises. Es geht hier einfach um den Aufbau hypothetisch-deduktiver Systeme. Natürlich gibt es auch in solchen Systemen wahre Urteile. Aber diese wahren Urteile sind nicht die Axiome und nicht die Theoreme, sondern ihre Gestalt sieht so aus: Wenn (und jetzt folgt eine Aufzählung der Axiome), dann gilt (und jetzt folgt der aus diesem Axiomen logisch bewiesene Satz). Die fehlende klare Unterscheidung zwischen dem verschiedenen Gebrauch des Begriffs Axiom zeigt sich auch in dem einleitenden Paragraphen des ersten Kapitel. Dort lesen wir: „Eine strenge Darstellung der Geometrie muß mit einer Einführung der Grundbegriffe und der Axiome beginnen. Die Grundbegriffe bilden die Grundlage für jede weitere Definition, während sie selbst bekanntlich nicht definiert werden.“

Alle Beziehungen zwischen den Grundbegriffen werden durch die Axiome charakterisiert. Die Axiome bilden die Grundlage zum Beweis jedes weiteren Satzes der Geometrie, während sie selbst nicht bewiesen werden. In dem von uns gewählten System werden sechs Grundbegriffe betrachtet, drei Grundobjekte: die Beziehung des Anhörens (der Verknüpfung) oder der Inzidenz, die Beziehung zwischen ... liegen (für Punkte) und die Beziehung der Bewegung. Die Axiome gliedern sich bei unserer Darstellung in fünf Gruppen“ (S. 21).

¹ Plato: Staat 510 St.

Der mit der modernen Axiomatik nicht vertraute Leser erfährt hier, daß der Verfasser ein von ihm „gewähltes System“ benutzt, und daß sich die Axiome bei seiner Darstellung in gewisser Weise gliedern. Er wird sogleich fragen: Sind Axiome frei wählbar, d. h. gilt etwa der von Lenin so scharf kritisierte Poincarésche Konventionalismus in der Geometrie? Wenn nicht, welchen Beschränkungen ist dann ein Axiomensystem unterworfen? Es hätte doch wohl gesagt werden müssen, wie man bei der Aufstellung eines Axiomensystems vorgeht. (Vgl. etwa Karl Schröters Aufsatz über Axiomatik in der DZfPh 4/V/1957).

Es gibt noch eine weitere Auffassung über den Inhalt des Axiombegriffs. Von ihm sagt der Verfasser: „Nach dem Erscheinen der „Elemente“ Euklids herrschte lange Zeit eine andere Meinung: Die Axiome sollten deswegen wahr sein, weil sie unmittelbar einleuchtend seien. Von diesem Gesichtspunkt aus ist der Beweis eine Überlegung, die irgendeinen Satz offensichtlich macht. Weil nun die Axiome selbst unmittelbar einleuchtend sind, bedürfen sie keines Beweises. Ein solcher Standpunkt ist natürlich einer Kritik nicht gewachsen. Die Offensichtlichkeit ist etwas rein Subjektives und kann wie jedes Gefühl trügerisch sein: Man braucht nur daran zu erinnern, wie lange man es für offensichtlich hielt, daß die Sonne sich um die Erde bewege. Demnach kann Offensichtlichkeit nicht zu den hinreichenden Begründungen wissenschaftlicher Wahrheiten gezählt werden“ (S. 9). Die Evidenz ist allerdings kein Wahrheitskriterium. Urteile, Axiome etc. sind nicht wahr, weil sie evident sind. Häufig gilt jedoch das umgekehrte. Bestimmte Urteile erscheinen uns als evident, weil sich ihre Wahrheit zahllose Male in der Praxis bewährt hat. Insofern ist die „Offensichtlichkeit“ zwar etwas Evidentes, aber dieses Evidente ist Subjektives mit einer objektiven Grundlage. Natürlich gibt es zahlreiche Fälle in der Wissenschaftsgeschichte, in denen uns dieses Evidenzgefühl getäuscht hat. Im Falle des euklidischen Parallelaxioms hat aber der Unterschied zwischen den angeblich evidenten übrigen Axiomen des euklidischen Systems und dem nichtevidenten Parallelaxiom als ständiger wissenschaftlicher Ansporn gedient. Die euklidischen Axiome sind — und hier trifft die Charakterisierung der Axiome aus Lenins Nachlaß zu — aus der milliardenfachen Raumerfahrung der Menschen abstrahiert. Das euklidische Parallelaxiom nimmt hier sicher eine Sonderstellung ein. Denn man kann nicht sagen, daß es im selben Sinne wie die anderen evident sei bzw. unserer Erfahrung entspricht. Man betrachte nur beispielsweise die folgende Formulierung dieses Axioms: „Und wenn eine

Gerade zwei andere Geraden trifft und mit ihnen auf derselben Seite innere Winkel bildet, die zusammen kleiner als zwei Rechte sind, sollen jene beiden Geraden, unbegrenzt verlängert, auf der Seite zusammentreffen, auf der die Winkel liegen, die kleiner als zwei Rechte sind.“ Im praktischen Umgang mit geometrischen Gesetzen verlängern die Menschen Geraden aber nicht „unbegrenzt“!

Der Verfasser gibt einen kurzen Streifzug durch die Geschichte der Bemühungen um einen Beweis des euklidischen Parallelaxioms und zeigt, wie schließlich die Zeit heranreifte, in der sich die Fragestellung „Wie kann man das euklidische Parallelaxiom beweisen?“ in die Fragestellung „Kann man das euklidische Parallelaxiom beweisen?“ umwandelte. Er schildert dann in aller Kürze den Werdegang der genialen Lobatschewskischen Entdeckung. Im Hinblick auf den Leserkreis, an den sich dieses Buch wendet, wäre eine kurze philosophische Würdigung dieser Entdeckung sicher wünschenswert gewesen. Es wird jedoch leider nur auf das Werk der sowjetischen Mathematikerin S. A. Janowskaja „Die fortschrittlichen Ideen Lobatschewskis, eine Waffe im Kampf gegen den Idealismus in der Mathematik“, das den deutschen Lesern im allgemeinen nicht zugänglich ist, verwiesen. Die philosophische Seite der Problematik ist aber gerade insofern besonders interessant, als die Entdeckung Lobatschewskis sich unmittelbar gegen die Grundlagen der damals sehr einflußreichen Philosophie Kants richtet und den erkenntnistheoretischen Apriorismus in der Frage seiner Raumlehre gewissermaßen einzelwissenschaftlich widerlegt.

Die Herausgeber des hier besprochenen Werkes haben der geschichtlichen Darstellung des Verfassers einige ergänzende Bemerkungen hinzugefügt, die aber ihrerseits — unseres Erachtens — der Ergänzung bedürfen. Lobatschewski hat zwar ohne Zweifel die Priorität auf dem Gebiet der Entdeckung der hyperbolischen Geometrie aufzuweisen. Damit meinen wir, daß er die ersten systematischen Veröffentlichungen zu diesem Thema herausgab. Es wäre aber in den geschichtlichen Ergänzungen der Redaktion zu diesem Thema im Hinblick auf viele Kontroversen, die es im Verlauf der Geschichte der Mathematik gegeben hat, angebracht gewesen, einige Belege aus dem Nachlaß von Gauß, die ja in den „Gesammelten Werken“ des großen Mathematikers in großer Anzahl zu finden sind, in extenso wiederzugeben. Es läßt sich zweifellos beweisen, daß Gauß spätestens im Jahre 1816 im Besitz der wesentlichen Sätze der hyperbolischen Geometrie war. So lesen wir bei ihm etwa: „Die Annahme, daß die Summe der drei Winkel

kleiner sei als 180 Grad, führt auf eine eigene ... Geometrie, die in sich selbst durchaus konsequent ist und die ich für mich selbst ganz befriedigend ausgearbeitet habe, so daß ich jede Aufgabe in derselben auflösen kann, mit Ausnahme der Bestimmung einer Konstanten, die sich a priori nicht ausmitteln läßt. Je größer man die Konstante nimmt, desto mehr nähert man sich der euklidischen Geometrie und ein unendlich großer Wert macht beide zusammenfallen. Die Sätze jener Geometrie scheinen zum Teil paradox ... Bei genauer ruhiger Überlegung findet man aber, daß sie an sich durchaus nichts Unmögliches enthalten.“² Gauß war sich auch, ebenso wie Lobatschewski, darüber im klaren, daß seine Entdeckung im Widerspruch zu den Grundlagen der Kantschen Philosophie stand und hat darüber eine ganze Reihe expliziter Thesen formuliert. Wichtig scheint uns aber noch eine andere Tatsache zu sein. Das Gaußsche Werk „Disquisitiones circa superficies curvas“ aus dem Jahre 1827 wird zwar in einem späteren Abschnitt des hier besprochenen Buches erwähnt, doch wären schon hier, in den Ergänzungen der Redaktion, einige Bemerkungen am Platze gewesen. Die geometrische Grundlage der modernen allgemeinen Relativitätstheorie geht ja schließlich über Riemann auf dieses Werk zurück.

Und es gibt noch einen zweiten Problemkomplex, den man in den geschichtlichen Ergänzungen der Redaktion vermißt, um so mehr als davon auch im Schlußkapitel des Werkes (Lobatschewskische Geometrie und moderne Mathematik) nur äußerst wenig gesagt ist. Wir meinen die Rolle, die Hilberts grundlegendes und in vielen Auflagen erschienenes Werk „Grundlagen der Geometrie“ gespielt hat. Das betrifft — allgemein gesagt — überhaupt die Aufklärung der Grundlagen der Geometrie durch die moderne mathematische Grundlagenforschung. Denn es gibt nicht nur einen Zugang zur hyperbolischen Geometrie über die Differentialgeometrie oder Felix Kleins „Erlanger Programm“, sondern auch über die moderne mathematische Grundlagenforschung und Axiomatik.

Der Verfasser benutzt implizite Begriffsbildungen der modernen Grundlagenforschung. Das ist vor allem in dem Kapitel über die Widerspruchsfreiheit der hyperbolischen Geometrie der Fall. Das eingeschlagene Verfahren, mit dessen Hilfe diese Widerspruchsfreiheit bewiesen werden soll, ist das seit Felix Klein traditionell gewordene. Es wird ein euklidisches Modell der hyperbolischen Geometrie angegeben. Den Punkten der hyperbolischen Ebene ent-

sprechen dabei die euklidischen Punkte im Inneren des Fundamentalkreises. Den hyperbolischen Geraden entsprechen die Sehnen dieses Fundamentalkreises. Wesentlich anders als in der euklidischen Geometrie werden aber die Längenmaße, die Kongruenz von Strecken und Winkeln definiert. Zwei Strecken sind nämlich hyperbolisch kongruent, wenn die Doppelverhältnisse, die sie mit ihren Sehnenendpunkten bestimmen, gleich oder reziprok sind. Zwei Winkel aber — und das ist vielleicht die komplizierteste Begriffsbildung vom Standpunkt einer elementaren, auf Oberschulkenntnissen aufbauenden Einführung in die hyperbolische Geometrie — sind kongruent, wenn sie durch eine automorphe Kollineation des Fundamentalkreises ineinander übergeführt werden können. Die Länge einer hyperbolischen Strecke innerhalb des Fundamentalkreises ist nicht gleich der euklidischen Länge dieser Strecke, sondern gleich einer Konstanten, multipliziert mit dem natürlichen Logarithmus des mit den Endpunkten der Sehne, auf der die Strecke liegt, gebildeten Doppelverhältnisses dieser Strecke. Bei dieser klassischen Interpretation der Begriffe der hyperbolischen Geometrie innerhalb der euklidischen Geometrie (oder wie man auch sagt, bei diesem euklidischen Modell der hyperbolischen Geometrie) werden alle Axiome der euklidischen Geometrie — mit einer Ausnahme — erfüllt: Das Parallelenaxiom der euklidischen Geometrie gilt nicht mehr, denn durch einen Punkt lassen sich jetzt zu einer Geraden, wie eine einfache Skizze zeigt, beliebig viele Parallele ziehen. Es ist ja nicht nur die euklidische Parallele durch diesen Punkt zu dieser Geraden eine Parallele im Sinne der hyperbolischen Geometrie, sondern auch jede Gerade durch diesen Punkt, die die Ausgangsgerade nicht innerhalb des Fundamentalkreises schneidet.

Der Verfasser sagt deshalb: „Somit haben wir gezeigt, daß jedes Axiom der Lobatschewskischen Planimetrie zu einem Satz der euklidischen Geometrie wird, wenn man die Grundbegriffe dieser Planimetrie nur geeignet interpretiert. Aber weil jeder Satz der Lobatschewskischen Geometrie der Ebene nur auf der Grundlage dieser Axiome bewiesen wird, verwandelt sich bei derselben Deutung jeder solche Satz in einen Satz der euklidischen Geometrie. Wenn man in der Lobatschewskischen Geometrie der Ebene zwei sich einander widersprechende Sätze erhalten könnte, dann würde daraus folgen, daß in der euklidischen Geometrie ebenfalls zwei sich einander widersprechende Sätze existieren. Wenn also die Lobatschewskische Geometrie einen inneren Widerspruch enthalten würde, dann müßte unbedingt auch die euklidische Geometrie einen inneren Widerspruch enthalten. Mit anderen

Worten: Die Lobatschewskische Geometrie der Ebene ist ebenso sicher widerspruchsfrei wie die euklidische Geometrie“ (S. 202).

Damit ist die Frage der Widerspruchsfreiheit natürlich nur verschoben, freilich in ein wissenschaftliches Gebiet, mit dem die Menschheit seit vielen Jahrtausenden bestens vertraut ist und dessen Sätze sich in der Praxis so gut bewährt haben, wie kaum irgendwelche anderen menschlichen Erkenntnisse. Rein praktisch gesehen ist also mit dieser euklidischen Interpretation der hyperbolischen Geometrie der Beweis der Widerspruchsfreiheit schon erbracht. Welche Konsequenzen hat dies nun für die endgültige Einschätzung der Rolle und Stellung des euklidischen Parallelenaxioms? „Der Beweis der Widerspruchsfreiheit der Lobatschewskischen Geometrie ist gleichzeitig der Beweis für die Unabhängigkeit des Euklidischen Parallelenpostulats von den anderen Axiomen dieser Geometrie. In der Tat, das Lobatschewskische Axiom ist eine Verneinung des Euklidischen Postulats, die Lobatschewskische Geometrie ist aber widerspruchsfrei; das bedeutet, daß die Verneinung des Euklidischen Postulats nicht im Widerspruch zu den übrigen Axiomen der Geometrie steht; das bedeutet aber, daß das Euklidische Postulat nicht auf Grund der Axiome der absoluten Geometrie bewiesen werden kann“ (S. 203). Das hier Gesagte ist zwar richtig, aber der Verfasser mutet dem von ihm angesprochenen Leserkreis vielleicht wieder etwas zuviel zu und es hätte einer etwas ausführlicheren Begründung bedurft. Es sei A die Konjunktion der Axiome der absoluten Geometrie und es sei P das euklidische Parallelenaxiom. Dann bedeutet die Widerspruchsfreiheit der Lobatschewskischen Geometrie, daß die Urteilsverbindung $A \cdot \bar{P}$ keinen Widerspruch enthält. Ist nun aber das euklidische Parallelenaxiom aus den übrigen Axiomen ableitbar, so müßte $A \rightarrow P$ ein wahrer Satz sein. Diese zuletzt genannte Aussagenverbindung ist aber gleichwertig mit $A \cdot \bar{P}$. Ist diese Urteilsverbindung aber wahr, so muß zwangsläufig $A \cdot \bar{P}$ kontradiktorisch sein, im Gegensatz zur Voraussetzung. Der Verfasser wirft auch die Frage auf, ob man bei dieser Verschiebung des Problems der Widerspruchsfreiheit von einer Disziplin zur anderen stehen bleiben müsse. Er schreibt dazu: „Zum Abschluß behandeln wir die Frage, ob man einen mathematischen Beweis der Widerspruchsfreiheit der euklidischen Geometrie führen kann. Ein solcher Beweis ist durchaus möglich und kann in aller Strenge durchgeführt werden. Dabei werden die Grundbegriffe der euklidischen Geometrie arithmetisch interpretiert, und die Axiome und Sätze der euklidischen Geometrie verwandeln

sich in Sätze der Arithmetik. Daraus folgt, daß die Widerspruchsfreiheit der euklidischen Geometrie und folglich auch die Widerspruchsfreiheit der Lobatschewskischen Geometrie ebenso sicher ist, wie die Widerspruchsfreiheit der Arithmetik oder, anders gesagt, der gesamten Mathematik. Die Zuverlässigkeit der Mathematik besitzt aber nur eine Grundlage und kann auch nur eine Grundlage haben, nämlich die Erfahrung und die Praxis, in der die Menschheit die Mathematik in ihrem siegreichen Kampf um die Beherrschung der Naturkräfte anwendete und anwendet“ (S. 203). Vom Standpunkt der Philosophie wäre hier einiges zu monieren. Der Verfasser hat sicher recht, wenn er darauf hinweist, daß die Frage der Widerspruchsfreiheit der euklidischen Geometrie auf die der Arithmetik reduziert werden kann. Aber das verlangt einen ergänzenden Hinweis. Was ist hier unter Arithmetik gemeint? Die Arithmetik der natürlichen Zahlen? Oder sind die reellen Zahlen hier mit eingeschlossen? Die Arithmetik der natürlichen Zahlen ist ja eins der Systeme, in denen — wie Gödel bewiesen hat — formal unentscheidbare Sätze auftreten. Insbesondere ist die Widerspruchsfreiheit, um die es dem Verfasser geht, nicht mit den Hilfsmitteln des Systems selbst zu entscheiden. In Wirklichkeit liegen die Dinge aber nicht so schlecht, denn die euklidische Geometrie läßt sich ja auf dem Umwege über die analytische Geometrie auf die Arithmetik der reellen Zahlen abbilden, und diese ist — vorausgesetzt natürlich, daß genau präzisiert ist, was unter ihr überhaupt zu verstehen ist — *deduktiv vollständig*. Obwohl also die Arithmetik der reellen Zahlen viel komplizierter ist, als die der natürlichen Zahlen, läßt sich an ihr das Programm der Axiomatik praktisch vollständig durchführen. Die Gründe für dieses scheinbar paradoxe Ergebnis sind in dem schon erwähnten Artikel von Karl Schröter in dieser Zeitschrift zu finden. Damit ist aber auch die euklidische Geometrie als deduktiv vollständig erwiesen. Das ist ein Ergebnis Tarskis, der leider in dem hier besprochenen Buch nicht erwähnt ist.

Wenn nun die euklidische Geometrie und die hyperbolische Geometrie — wie in dem vorliegenden Werk gezeigt wird — logisch gleichwertig sind, dann kann die Frage ihres Wahrheitsgehaltes nicht mit den Mitteln der Logik allein geklärt werden. Das bedeutet, daß Kants Überlegungen aus der Kritik der reinen Vernunft, mit denen er darlegen will, daß die euklidische Geometrie die einzig denkmögliche und deshalb zugleich die denknwendige sei, unhaltbar sind. Wir können, wie die Mathematik beweist, einander logisch widersprechende Geometrien denken. Die Entscheidung, welche Geo-

metrie denn nun die wahre Geometrie ist (und der Verfasser gibt in seinem Buch noch Ausblicke auf andere mögliche Geometrien), läßt sich nicht innerhalb des menschlichen Bewußtseins, des menschlichen Denkens herbeiführen. Um dies zu entscheiden, muß auf die Wirklichkeit, auf die materielle Welt zurückgegangen werden.

In dem philosophisch besonders wichtigen Abschnitt „Lobatschewskische Geometrie und Erfahrung“ (§ 62, S. 204 ff.) geht der Verfasser auf dieses Problem in sehr anschaulicher Weise ein. Zu den Sätzen der hyperbolischen Geometrie gehört die Feststellung, daß die Winkelsumme im hyperbolischen Dreieck kleiner ist als 180° , d. h., daß die Winkelsumme σ dieses Dreiecks von π , d. h. Winkelsumme des euklidischen Dreiecks, um einen Betrag $\delta = \pi - \sigma$ abweicht. Wenn wir bei irgendeiner Dreiecksmessung feststellen, daß dieser sogenannte Defekt gleich Null ist, so folgt daraus nicht, daß der wirkliche Raum ein euklidischer ist. Es könnte ja einerseits sein, daß unsere Meßgenauigkeit noch nicht groß genug ist, um diese Unterschiede festzustellen, d. h., daß der Defekt, unter die Meßfehlergrenze fällt. Es könnte andererseits aber auch sein, daß wir bei der Wahl unseres physikalischen Dreiecks ungeachtet waren und ein viel zu kleines Dreieck gewählt haben. In dem genannten Buch wird eine Formel abgeleitet, die den Zusammenhang zwischen dem Defekt eines Dreiecks, seinem Flächeninhalt S und dem Krümmungsradius r des hyperbolischen Raumes wiedergibt. Sie lautet $\delta = \frac{S}{r^2}$. Aus dieser Formel er-

gibt sich, daß die Aussicht, einen meßbaren Defekt zu erhalten, um so größer ist, je größer der Flächeninhalt des betrachteten physikalischen Dreiecks ist. Es liegt nun nahe, zu überlegen, welche Konsequenzen sich bei astronomischen Messungen ergeben. Die direkten geometrischen Messungen der Astronomie werden so ausgeführt, daß, wenn ein Durchmesser der Erdbahn als Standlinie benutzt wird, von dessen Endpunkten aus der Stern, dessen Entfernung man messen will, anvisiert wird. Die Differenz der Winkel, die sich bei diesen an verschiedenen Punkten der Erdbahn durchgeführten Winkelmessungen zu diesen Sternen hin ergeben, wird in der Astronomie als Parallaxe bezeichnet. Noch genau erfassbare Parallaxen liegen bei $0,05''$.

Der Verfasser leitet nun eine Ungleichung ab, in der Parallaxe ε , Halbmesser der Erdbahn a und Krümmungsradius r des hyperbolischen Raumes miteinander verknüpft sind.

Diese Formel ergibt $\varepsilon > \frac{a}{r}$. Setzt man die

angegebene, gerade noch meßbare, Parallaxe und den Erdbahnradius in diese Gleichung ein, so erhalten wir für r das Resultat $r > 60$ Lichtjahre. Der Verfasser schlußfolgert daraus: „Weil die Parallaxen zu den Größen gehören, die die heutige Astronomie mit äußerster Genauigkeit und Zuverlässigkeit bestimmt, kommen wir, wenn wir uns auf die angeführten Überlegungen stützen, zu der Schlußfolgerung: Die Annahme, daß die Geometrie der kosmischen Welt mit der Lobatschewskischen Geometrie zusammenfällt, kann mit Hilfe astronomischer Überlegungen, die dem gegenwärtigen Stand der Beobachtungstechnik entsprechen, weder bewiesen noch widerlegt werden, wenn man annimmt, daß der Krümmungsradius des Raumes eine Strecke der Länge von sechzig Lichtjahren übertrifft.“

Zum Abschluß müssen wir bemerken, daß eine Entfernung von sechzig Lichtjahren vom Gesichtspunkt der modernen Astronomie, die Gründe zu der Annahme hat, daß einige von ihr beobachtete Objekte, zum Beispiel die außergalaktischen Nebel, von uns eine Entfernung von fünfhundert Millionen Lichtjahren haben, als äußerst klein angesehen werden muß.

Wenn unmittelbare astronomische Beobachtungen auf die Frage nach der Geometrie der Welt in der Gegenwart keine Antwort geben können, so stellte sich die moderne theoretische Physik schon längst diese Frage, und sie ist auch in der Lage, Antworten darauf zu geben, die dem gegenwärtigen Stand der Erfahrungen und des Wissens am besten entsprechen“ (S. 207/208).

Die moderne Relativitätstheorie erschließt die Abweichung des wirklichen Raumes vom euklidischen Raum auf anderem, indirektem Wege. Dazu gehört beispielsweise die Tatsache der Periheldrehung des Merkur und der Lichtablenkung an der Sonne.

Das Buch von Norden enthält noch viele andere interessante Fragen, die nicht nur für den Mathematiker bedeutungsvoll sind. Hier konnte nur das Wichtigste und das speziell unter dem Gesichtspunkt des philosophisch Interessierten Wichtige erwähnt werden.

Dieses ausgezeichnete Werk sollte in keiner philosophischen Bibliothek fehlen, und es wäre sicher keine Zumutung, wenn man es unter die Pflichtlektüre der Philosophiestudenten, die sich speziell dem dialektischen Materialismus zuwenden wollen, einreicht.

Georg Klaus (Berlin)

Helmut Clos: LUDWIG BÜCHNERS „IM DIENSTE DER WAHRHEIT“. L. Büchner-Verlag. Heidelberg/Ziegelhausen 1956. 85 Seiten.

Eine Rezension der Schrift von Helmut Clos erfordert zunächst einige Bemerkungen zur Person und zum Werk von Ludwig Büchner selbst. Ludwig Büchner (1824-1899) ist ein jüngerer Bruder des heute weit bekannteren revolutionären Dichters Georg Büchner (1813 bis 1837) und nahm gleich diesem seit seiner Studentenzeit zu den halbfeudalen Verhältnissen des damaligen Deutschlands eine oppositionelle Haltung ein. 1848 finden wir Ludwig Büchner als einen der Wortführer der Gießener Studentenschaft für die Errichtung einer einheitlichen deutschen Republik. Die Politik des Frankfurter Vorparlaments und der späteren Nationalversammlung konnte deshalb seinen Idealen nicht genügen. Er lehnte sie damals wie später stets als eine solche der Halbheiten und des Wankelmutes ab. Wie Tausende anderer fortschrittlicher Menschen der Zeit war Büchner vom Verlauf der Revolution tief enttäuscht, aber im Unterschied zu den später Resignierenden bewahrte er nach der Niederlage den Optimismus des „stürmischen Jahres“, und zwar für sein ganzes Leben. Trotz der verlorenen Schlacht, meinte er, wären auch jetzt noch die überholten politisch-sozialen sowie kulturellen Einrichtungen in Deutschland überwindbar. Für die Erreichung dieses Zieles gelte es, alle Kräfte anzustrengen.

Büchner, der Medizin studierte und später in seinem Heimatort Darmstadt ein angesehener Arzt war, ging dabei von der Annahme aus, daß die politischen Mißstände der Zeit ihre Ursache in der idealistisch-religiösen Verblendung und überhaupt in der Ungebildetheit breiter Volksschichten fänden. Das schien ihm gerade seine wissenschaftliche Tätigkeit als Privatdozent an der Tübinger Universität zu beweisen, von der er nach seinem materialistischen Bekenntnis rasch vertrieben wurde. Denn die idealistischen und religiösen Vorurteile vieler Gelehrten wären es, die einem rascheren Fortschritt der Wissenschaft im Wege stünden. Wie hier, so wäre es auch auf dem Gebiete der Politik überhaupt bestellt. Man müßte die Mächtigen der Welt davon überzeugen, daß es besser sei, den Boden zu nationalisieren, als daß ihn wenige Großgrundbesitzer nutzten, die ihn sich sowieso einst widerrechtlich angeeignet hätten, und die Not der Arbeiter sei dadurch zu lindern und endlich zu beseitigen, indem Erbbeschränkung und schließlich Erbverbot jede ungerechtfertigte Geld- und Wertanhäufung vermieden und so jedem Menschen gleiche Voraussetzungen zur Entfaltung seiner Kräfte geboten würden.

Wenn die herrschenden Kreise diese klaren Gedanken nicht einsehen würden, dann allerdings sei eine Revolution unvermeidbar.

Von dieser ebenso idealistischen wie kleinbürgerlichen und utopischen Konzeption her unternahm es nun Büchner, das Mittel zur Änderung der in religiösen Gedanken befangenen Menschheit zu suchen. Er fand es im Materialismus, dem natürlich auf Grund der idealistischen Gesellschaftskonzeption Büchners von vornherein ein inkonsequenter Charakter beigegeben war. Büchners theoretische Einsichten gingen von den großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen des 18. und 19. Jahrhunderts aus. Hier waren es namentlich der Satz von der Erhaltung der Masse und der von der Erhaltung der Energie, ferner die atomistischen Grundlagen der Chemie und insbesondere die Lehre Darwins, die sein Interesse beanspruchten. Philosophisch ging er vor allem auf die Ansichten von Vogt und Moleschott zurück, die gleich ihm Ärzte und Physiologen waren, ohne allerdings in allen Fragen deren Standpunkt zu teilen. Insgesamt gelangte Büchner zu dem Schluß, daß die Naturwissenschaft seiner Zeit endgültig die alte materialistische Lehre bestätigt hätte und damit ein für allemal Idealismus und Religion abgetan wären. Die Menschen müßten diese Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft nur kennenlernen, um auch im gesellschaftlichen Bereich, der ohnehin nur ein Teil der Biologie sei, naturgemäß zu handeln. Aber die Kirche, die von der wissenschaftlichen Unaufgeklärtheit der Menschen lebe, und die Regierungen, die sehr zu Unrecht auf ihr Bündnis mit der Kirche nicht verzichten zu können meinen, widerstrebten dieser naturwissenschaftlichen Volksbildung. Also gelte es fortan, eine eifrige Agitation zur Durchsetzung der natürlichen Weltanschauung zu leisten, um die Menschheit zu einer neuen gerechten Epoche zu geleiten. Der von ihm 1881 ins Leben gerufene „Deutsche Freidenkerbund“ sollte u. a. diesem Ziel dienen.

Büchner schrieb, beginnend mit dem Jahre 1855, als die 1. Auflage seines bekannten Buches „Kraft und Stoff“ erschien, Dutzende von Büchern und Broschüren, von Artikeln und Buchbesprechungen. Kein Verlag und keine Zeitung waren ihm zu gering, als daß sie nicht seiner Agitationsarbeit hätten dienen können. Dieses fleißige Mühen beendete er buchstäblich erst mit seinem letzten Lebenstag, an dem er noch mit der Durchsicht der Korrekturbögen eines seiner Bücher beschäftigt war.

Alle seine Arbeiten bezeugten das eine: Es gibt kein außermenschliches Bewußtsein, in der Welt gibt es nur natürliche Ursachen und Gegebenheiten. Aller Götterglaube sei Men-

schenwerk. Das menschliche Bewußtsein selbst sei als Produkt langer Entwicklung allmählich, über das Tierreich, aus der anorganischen Materie entstanden und stets an das Gehirn gebunden. Deshalb kann die Welt nicht das Werk von Geistern sein, sie sei also ewig in der Zeit und unendlich im Raum. In der Welt befinde sich alles in einem natürlichen Zusammenhang und alles sei auch in steter Bewegung und Veränderung begriffen. Die Menschheit sei selbst Herr ihres Schicksals. Das alles sei die Konsequenz der modernen Naturwissenschaft. Die falsche Religion gelte es nun zu beseitigen, auf daß auch die alte korrupte Welt untergehe.

Büchner begründete diese Anschauung mit einem reichen naturwissenschaftlichen Faktenmaterial, das aber nur von einer geringen philosophischen Durchdringung desselben ergänzt wurde. Seine philosophischen Begriffe waren unpräzise, widerspruchsvoll und in vielen Fällen metaphysisch. Die Materie identifizierte er beispielsweise mit den gerade in der Chemie wieder zu Ehren gekommenen Atomen, die er für ewig und unzerstörbar hielt. Die Bewegung ist für ihn nur physikalischer Art, die Entwicklung rein quantitativer Natur. Alle Sprunghaftigkeit in der Natur lehnte er ab, und die Frage nach der Ursache der Bewegung blieb außerhalb seines Gesichtskreises.

Dennoch, Büchners Philosophie war mehr als nur der Stern einer kleinen Universitätsstadt. Seine Schriften lasen Hunderttausende von Menschen in Deutschland und in aller Welt. Sein Hauptwerk „Kraft und Stoff“ erreichte in knapp 50 Jahren die für eine philosophische Schrift damals ungeheure Zahl von 21 Auflagen, und sie wurde während dieser Zeit in insgesamt 15 verschiedene Sprachen übersetzt. Büchners Schriften fanden ihre Leser. Viele einfache Menschen, denen eine fundierte Bildung versagt blieb, lernten aus den Arbeiten Büchners, zu welchen Ergebnissen die moderne Naturwissenschaft inzwischen gelangt war, und unter diesen Menschen waren nicht wenige sozialistisch beeinflusste Arbeiter.

Büchner war nicht primitiver als die Materialisten des 18. Jahrhunderts. Schon die fortgeschrittenere Wissenschaft der Zeit bewahrte ihn davor, es zu sein, und nicht hierher rührt die Bezeichnung Vulgärmaterialismus, mit der die Klassiker des Marxismus sein Schaffen und das seiner Richtung charakterisierten. Doch Büchner lebte im Unterschied zu den großen Materialisten des 18. Jahrhunderts in einer Zeit mit völlig anderen philosophischen Möglichkeiten. Er stand mit seinem metaphysischen Materialismus nicht, wie einst die französischen Materialisten, auf der Höhe, sondern weit unter der Höhe seiner Zeit. Denn inzwischen

war mit dem Emporwachsen der Arbeiterklasse durch deren Theoretiker Marx und Engels der dialektische Materialismus als der einzig konsequente Materialismus entwickelt worden. Das bedeutet aber für Büchner, daß er den metaphysischen Materialismus noch zu einer Zeit vertrat, als der dialektische Materialismus nicht nur Möglichkeit, sondern auch Wirklichkeit geworden war, und das gerade ist es, was seinen Materialismus vulgär werden läßt, vulgär gegenüber dem schon existierenden Höheren. Der dialektische Materialismus blieb Büchner fremd, aber nicht in erster Linie deshalb, weil er die klassische deutsche Philosophie in der Manier vieler positivistisch denkender Naturwissenschaftler der Zeit einfach als puren Blödsinn verwarf, sondern weil er als ein Philosoph außerhalb der Arbeiterbewegung gar nicht zu diesen geistigen Quellen fortschrittlicher Philosophie finden konnte. So stand Büchner politisch und philosophisch hinter den progressiven Möglichkeiten seiner Zeit zurück, während im Unterschied zu ihm der ähnlich geartete französische Materialismus die Möglichkeiten des 18. Jahrhunderts politisch und philosophisch weitgehend ausnutzte. Als ein Denker, der fast nie über Hörsäle und bloßes Bildungswesen hinausgefunden hat, erschien ihm die ganze Gesellschaft als eine große Akademie. Die gebildetsten Menschen der Gesellschaft waren für ihn auch die zu ihrer Umwandlung berufensten. Und das waren nicht die Arbeiter, sie waren für ihn lediglich Gegenstand der Bildung, Menschen, denen man etwas zu lehren hatte. Ihre tatsächliche Kraft erkannte er nicht. Seine Hoffnung waren die Gelehrten, sie mußten die Gesellschaft zukünftig leiten. Seine direkten Beziehungen zur Arbeiterklasse, die Büchner Anfang der 60er Jahre eingegangen war, hatte er nur allzubald wieder gelöst.

Büchners Schaffen war demnach höchst zwispältig. Einerseits brachte er Atheismus und naturwissenschaftliche Kenntnisse breiten Volksschichten nahe, andererseits aber wurden die Schranken seines Denkens zu einem Hemmschuh gegenüber dem marxistischen Ideengut und gegenüber der marxistischen Arbeiterbewegung. Nur aus diesem Zwiespalt heraus ist Büchner begreifbar, aber das wiederum setzt voraus, daß man den Standpunkt der Arbeiterklasse und des dialektischen Materialismus einnimmt.

Helmuth Clos, der Herausgeber der vorliegenden Büchner-Broschüre, teilt diesen Standpunkt zweifelsohne nicht. An Hand von Zitaten aus nachgelassenen Aufsätzen Ludwig Büchners, die 1900 unter dem Titel „Im Dienste der Wahrheit“ in Gießen erschienen, will Clos eine knappe Gesamtübersicht der Weltan-

schauung des bekannten Atheisten geben. Der Herausgeber schließt sich dabei kritiklos den Büchnerschen Anschauungen an. Büchner sei nur „in manchen Einzelheiten wohl überholt“ (S. 10) und diese „Einzelheiten“ sind, wie sich im folgenden erweist, für Clos rein naturwissenschaftlicher Art, sie betreffen lediglich diese oder jene naturwissenschaftliche Ansicht Büchners, zu der die heutige Wissenschaft einen anderen Standpunkt als die von 1900 einnimmt. Philosophisch aber sei an Büchner auch heute noch nichts auszusetzen. Ganz im Gegenteil sei Büchner „allen möglichen anderen Materialisten“ geistig überlegen, und er werde ganz zu Unrecht ständig mit diesen in einen Topf geschmissen (S. 10). Dieser Vorwurf trifft nun sicher nicht für die Vertreter des dialektischen Materialismus zu, die sich von Anfang an unübersehbar von der metaphysischen Konzeption Büchners distanzieren. Sowohl die Werke von Marx und Engels als auch die Lenins legen hierfür ein beredtes Zeugnis ab. Leider kann Clos mit dieser Kritik gar nichts anfangen und er läßt sie in seiner Schrift völlig unberücksichtigt. Das schließliche Ergebnis ist dann diese philosophisch völlig unkritische Neuauflage Büchnerscher Gedanken, die zudem ohne jeden historischen Bezug geboten werden. Was Wunder, wenn wir dann alle die Ideen wiederfinden, deren Beschränktheit Engels schon vor 80 und 90 Jahren mehr als einmal hervorhob. Da begegnen wir beispielsweise der Auffassung, daß die Naturwissenschaft, ohne Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaft, fähig sei, einen konsequenten Materialismus aufzubauen, obwohl die ganze vormarxistische Materialismusedwicklung und auch der Büchnersche Materialismus selbst die Inkonsistenz dieses jedesmal metaphysischen Materialismus unter Beweis stellen. Die Büchnersche idealistische Geschichtskonzeption, wie wir sie oben darstellten, bezeugt das mehr als zur Genüge. Da wird weiter der metaphysische Materiebegriff Büchners ohne weiteres übernommen, so als hätte es Lenins „Materialismus und Empirio-kritizismus“ nie gegeben und als hätte die naturwissenschaftliche Entwicklung niemals das Fiasko dieser metaphysischen Konstruktionen praktisch herausgestellt. Die hier und da auftauchenden positivistischen Inkonsistenzen Büchners, die im Gegensatz zu seinen sonstigen Einsichten stehen, bleiben unwidersprochen. Büchners platte Verachtung Hegels und der klassischen deutschen Philosophie überhaupt, seine Auffassung von der Geschichte der Philosophie als einer bloßen Geschichte des menschlichen Irrtums, werden sogar bestätigt und das, nachdem die Dialektik seit Büchners Tod für ihre wissenschaftliche Echtheit mehr als genug praktische Bestätigungen abgab. Der mechanischen Wider-

spiegelungstheorie, die den Begriff der Praxis völlig unberücksichtigt läßt, wird erneut das Wort geredet. Der metaphysische Evolutionismus, theoretische Grundlage vieler reformistischer Utopien, die rein geistige Sicht der Religion und des Idealismus, die ohne jeden ökonomischen Bezug genommen werden, finden hier ihre Wiederauferstehung. Und schließlich sind es auch wieder die Naturwissenschaftler, die in erster Linie berufen seien, die soziale Frage zu lösen, nachdem die Arbeiterklasse unverkennbar bewies, wer der tatsächlich führende Geschichtsgestalter heute ist. Kurz, all das, was man Büchner im 19. Jahrhundert zur Not noch hätte verzeihen können, wird als sozusagen letzte Wahrheit wiederholt, so als hätte sich von 1900 bis heute in der Welt so gut wie gar nichts ereignet. Und schließlich wird noch ausgerechnet mit dem katholischen Philosophiehistoriker Johann Fischl („Materialismus und Positivismus der Gegenwart“, Graz, Wien, Altölling 1953) behauptet, daß der dialektische Materialismus eine „direkte Synthese von Büchners naturwissenschaftlichem Materialismus und Hegelscher Dialektik“ sei (S. 82), als hätte es vor dem Jahre 1855, als Büchner zum erstenmal an das Licht der Öffentlichkeit trat, noch keinen dialektischen Materialismus gegeben, als hätten Marx und Engels erst von Büchner belehrt werden müssen, daß die Religion Nonsense sei und die Naturwissenschaft inzwischen einiges dazu gelernt hat. So einfach ist die Geschichte der Philosophie nun doch nicht, daß sie sich nach der Formel vollzöge Büchner + Hegel = Marxismus, und Clos hätte wahrlich besser getan, die katholische Geschichtskonstruktion beiseitezulegen und sich dafür mit der tatsächlichen Entstehungsgeschichte des Marxismus zu befassen. Er wäre dann sicher darauf gestoßen, daß eben durch die Arbeiterklasse Marx und Engels zum dialektischen Materialismus gelangten und daß gerade dieser Umstand es war, der ihre Philosophie dialektisch und materialistisch werden ließ. Den dialektischen Materialismus in seiner untrennbaren Einheit beider Bestandteile konnten Marx und Engels weder von Hegel und noch viel weniger von Büchner lernen. Denn was Marx und Engels von Büchner philosophisch hätten lernen können, das stand wahrlich schon in Holbachs „System de la nature“ und – wenn man will – sogar schon in des alten Lukretius Carus „De rerum natura“. Erst als der dialektische Materialismus schon weitgehend ausgebildet war und Marx schon lange dabei war, seine dialektisch-materialistische Einsicht auf dem Spezialgebiet der Ökonomie ausführlich darzulegen, da erst wurde Büchner überhaupt publik. Marx und Engels haben Büchners philosophische Rückständigkeit

keinen Augenblick verkannt und den Epigonen großer Vorbilder stets mit Spott bedacht, galt es doch für sie, sich von diesem Halbmaterialismus deutlich zu distanzieren, wenn sie auch Büchners atheistische Beflissenheit nie in Frage stellten.

Es wäre dennoch einseitig, anzunehmen, daß auf Grund dieser schweren Mängel die selbstlose Mühe des Verfassers um eine Neuherausgabe Büchnerscher Gedanken nur einen einzigen großen Mißerfolg gezeitigt hätten. Büchner lebte in einer Zeit, deren kapitalistische Grundlage heute in Westdeutschland noch nicht aufgehört hat fortzuexistieren. Büchner stand vielen Erscheinungen der kapitalistischen Gesellschaft ablehnend gegenüber, und die sich hieraus ergebende Kritik Büchners an den bürgerlichen Verhältnissen seiner Zeit hat für das Westdeutschland von heute an Berechtigung weniger verloren als gewonnen. Deshalb erweist sich selbst diese unkritische Neuauflage Büchners in beschränkter Hinsicht von Nutzen. Man konfrontiere etwa nur das Gerede der Neothomisten über die angeblich innige Einheit von Naturwissenschaft und Christentum mit dem klaren Büchnerschen Gedankengang der Unversöhnbarkeit von Religion und Wissenschaft oder aber den zunehmenden Konfessionspartikularismus im westdeutschen Schulwesen mit der Büchnerschen Forderung nach religionsfreien Schulen und wissenschaftlichem Unterricht oder aber die Verdingungsversuche der offiziellen Adenauer-Propaganda mit Büchners Verlangen nach einer wissenschaftlichen Volksaufklärung usw., um zu erkennen, daß Büchners Kritik hier nichts an ihrer Aktualität eingebüßt hat. Dasselbe gilt für Büchners beharrlichen, wenn freilich oft auch einseitigen Kampf gegen reaktionäre, idealistische Theorien in den Naturwissenschaften, wie sie damals und heute etwa der Vitalismus repräsentiert, und selbst Büchners scharfe Kritik Nietzsches, den er als Ausgeburt der Reaktion verwirft, ist angesichts des come-back der einseitigen Hitlerelite in Westdeutschland nicht gerade antiquiert zu nennen. Man lese ferner, was Büchner über die Universitäten als Werkzeuge des reaktionären Staates und über das Korporationsunwesen schreibt, um zu verstehen, daß auch hier Büchner alles andere als unaktuell ist. Seine Forderung nach Hochschulen mit wissenschaftlicher Weltanschauung und Lehrfreiheit für alle fortschrittlichen Ideen harrt in Westdeutschland heute noch ebenso der Erfüllung wie sein Streben nach Entmachtung der Großgrundbesitzer.

Clos hat zudem das Verdienst, an einen Mann erinnert zu haben, der schon deshalb nicht der Vergessenheit verfallen darf, weil er mit Recht eine „der markantesten Persönlichkeiten des

19. Jahrhunderts“ genannt werden darf und sein Leben und Werk in ihrer Bedeutung für die zweite Hälfte des verflossenen Jahrhunderts nur allzu oft unterschätzt werden. Clos hat Büchner wieder zu Bewußtsein gebracht, nachdem Büchners Schriften jahrzehntelang vergriffen waren. Die letzte von Wilhelm Bölsche besorgte Ausgabe von „Kraft und Stoff“ erschien 1932.

Kritisches hingegen läßt sich wieder zur Anlage der Schrift von Clos sagen (bei der Zitatenauswahl fehlt beispielsweise jeder nähere Quellenachweis), dennoch ist unbestreitbar, daß Clos den Mut fand, der bürgerlichen Wirklichkeit die Anschauung eines Mannes entgegenzuhalten, die den Leser viele ihrer überlebten Züge zumindest ahnen läßt.

Dieter Wittich (Berlin)

Gustav A. Wetter (S. J.): DER DIALEKTISCHE MATERIALISMUS UND DAS PROBLEM DER ENTSTEHUNG DES LEBENS. Zur Theorie von A. I. Oparin. Verlag Anton Pustet. München/Salzburg/Köln 1958. 71 Seiten.

„Was an der Haltung beider Kirchen auffällt, ist ihre heraushängende Zunge. Atemlos jappend laufen sie hinter der Zeit her, auf das ihnen ja niemand entwische.“ An diese Worte Tucholskys wird man erinnert, wenn man die klerikalen Verlautbarungen zum Problem der Entstehung des Lebens im allgemeinen und die vorliegende Schrift des Jesuitenpaters Wetter im besonderen betrachtet. Die wissenschaftliche Erforschung der Lebensentstehung hat in den letzten Jahrzehnten und Jahren beträchtliche Fortschritte gemacht. Die Einsichten der modernen Physiologie, Biochemie und Biophysik schließen in zunehmendem Maße die überkommenen Schöpfungsvorstellungen aus. Die Gelassenheit und Souveränität, mit der die klerikalen Ideologen einst das „Rätsel des Lebendigen“ für sich zu reklamieren liebten, sind längst dahin. Heute vollführen die Kleriker einen geistigen Hindernislauf von vollendeter Schönheit. Aber alle Kapriolen können nicht darüber hinwegtäuschen, daß die klerikale Argumentation hinter dem Fortschritt der Wissenschaften hoffnungslos zurückbleibt und zurückbleiben muß. Das Bestreben, mosaïsche Vorstellungen zu erhalten und gleichzeitig mit der modernen Wissenschaft zu kokettieren, hat die geistigen Gefährten Wetters hier in eine Zwangslage manövriert, aus der am Ende noch nicht einmal ein Salto mortale heraushelfen wird.

Wetters Schrift versteht sich als Reaktion auf das internationale Symposium, das vom

19. bis 24. August 1957 in Moskau zum Thema „Die Entstehung des Lebens auf der Erde“ stattfand. Das Symposium war von der Brüsseler Generalversammlung der Internationalen Assoziation der Biochemiker (AIB) im Jahre 1955 angeregt worden. Die AIB hatte die Akademie der Wissenschaften der UdSSR und insbesondere Oparin gebeten, ein Treffen der am Problem der Lebensentstehung beteiligten Fachleute aus aller Welt zu veranstalten. War schon diese Bitte eine deutliche Demonstration des Vertrauens der internationalen Fachwelt gegenüber Oparin und der sowjetischen Biochemie, so ließ das Symposium selbst keinen Zweifel daran, daß sich die internationale Fachwissenschaft in der Ablehnung idealistischer Vorstellungen über die Entstehung des Lebens einig ist. Auf dem Moskauer Symposium wurde die Frage „Lebensschöpfung oder natürliche Entstehung des Lebens?“ überhaupt nicht mehr behandelt. Daß sich das organische Geschehen auf der Erde einmal auf natürliche Weise aus dem anorganischen Geschehen entwickelt hat und seine Existenz nicht der „Wunderhand eines höheren Wesens“ verdankt, war in Moskau stillschweigende und selbstverständliche Voraussetzung aller Erörterungen. Nicht ob das Leben auf natürliche Weise entstanden ist, sondern wie das Leben auf natürliche Weise entstanden ist, war die Frage, um deren Beantwortung sich Geologen, Astronomen, Biochemiker und Physiologen in Moskau mit beispielhafter Sachlichkeit mühten.¹ Die klerikalen Vorstellungen über die Lebensschöpfung konnten nicht deutlicher desavouiert werden als dadurch, daß sie von der internationalen Fachwelt nicht einmal mehr erwähnt wurden.

Um die Wirkung des Moskauer Symposiums auf die klerikale Argumentation verständlich zu machen, halten wir es für angebracht, auf die Unterschiede zu verweisen, die zwischen früheren katholischen Äußerungen zum Problem der Lebensentstehung und der vorliegenden Schrift Wetters bestehen. Da sind zunächst formelle Unterschiede. Während z. B. der Jesuitenpater Felix Rüschkamp, „Professor der Biologie und Anthropologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt am Main“, in einer Arbeit zum Problem der Lebensentstehung noch einen recht rüden Ton anschlägt und die materialistischen Biochemiker kurzerhand als „Alche-

misten“ oder „Kapitäne der Alchemisten“ qualifiziert,² bemüht sich Wetter offensichtlich unter dem Eindruck des Moskauer Symposiums um einen sachlichen Ton und vermeidet direkte Schimpfereien. Während Rüschkamp die dialektisch-materialistischen Auffassungen über die Entstehung des Lebens noch sehr großzügig zu „interpretieren“ liebte,³ kann Wetter schon nicht mehr umhin, wenigstens einige der Thesen Oparins unverfälscht vorzuführen. Allerdings macht Wetter aus der Not sogleich eine Tugend, indem er nach bewährtem Rezept⁴ vorgibt, seine Schrift setze sich das Ziel, „den Leser mit einer der bedeutendsten sowjetischen Theorien über die Entstehung des Lebens auf der Erde bekanntzumachen“ (S. 7), um alsdann „den Anspruch des dialektischen Materialismus zu überprüfen, daß diese Theorie (Oparins, H. W.) die Richtigkeit seiner Lehre erweise...“ (S. 7). Ob Wetter tatsächlich den Heiligenschein objektiver Darstellung und sachlicher Prüfung zu Recht trägt, wird sich noch herausstellen.

Es gibt jedoch nicht nur Unterschiede in der Form der klerikalen Darstellungen. Wetters Schrift über die Entstehung des Lebens weicht auch inhaltlich in bemerkenswerter Weise von früheren katholischen Stellungnahmen zum gleichen Thema ab. Angesichts der Ergebnisse, die durch das Moskauer Symposium aller Welt zugänglich gemacht worden sind, muß Wetter heute auf „Argumente“ verzichten, die zum Standard-Repertoire insbesondere der neothomistischen Literatur gehörten und die Wetter selbst noch kürzlich mit Emphase vertreten hat. Wir wollen deshalb ein wenig zurückgreifen. In seinem bekannten Buch über den dialektischen Materialismus hatte Wetter auch Bemerkungen über die Entstehung des Lebens gemacht.⁵ Es handelte sich im wesentlichen um einen Einwand gegen die Auffassungen der modernen Biochemie und des dialektischen Materialismus: Das Leben könne nicht auf natürliche Weise aus dem Anorganischen hervorgegangen sein, weil, „wenn man mit den exakten Methoden der Mathematik an dieses Problem herantritt“, sich herausstelle, daß die spontane

¹ Vgl.: Die Entstehung des Lebens auf der Erde. Referate — gehalten auf dem Internationalen Symposium — August 1957 — Moskau. Berlin 1958 (Sonderdruck der Zeitschrift „Sowjetwissenschaft — Naturwissenschaftliche Beiträge“ Heft 2/1958). Vgl. ferner die Sammelbände der eingereichten Referate in russischer und in vorwiegend englischer Sprache: Возникновение жизни на Земле. Moskau 1957; sowie: The Origin of Life on the Earth. Moskau 1957

² Vgl. Felix Rüschkamp S. J.: Woher ist das Leben? In: Gott/Mensch/Universum — Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit. Herausgegeben und eingeleitet von Jacques de Bivort de la Saudée. Graz/Wien/Köln 1957. S. 129 — 155

³ Rüschkamp unterscheidet die modernen Biochemie und dem dialektischen Materialismus allen Ernstes die aristotelische Urzeugungslehre und behauptet dann, die Konservendindustrie zeuge gegen die modernen wissenschaftlichen Auffassungen von der Entstehung des Lebens! Vgl. ebenda. S. 132/133

⁴ Vgl. Gustav A. Wetter: Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Freiburg 1953. S. V. Auch dort hatte Wetter bekanntlich beteuert, sein Buch habe „überwiegend darstellenden Charakter“.

⁵ Vgl. ebenda. S. 491—495 und 505—509

Entstehung eines Proteinmoleküls wegen dessen komplizierter Konfiguration eine „unendlich seltene Kombination der Elemente“ erfordere und deshalb „trostlos unwahrscheinlich“ sei.⁶ Wetter kolportierte Wahrscheinlichkeitsberechnungen, nach denen zur Realisierung der Wahrscheinlichkeit der Entstehung eines Proteinmoleküls „eine Masse mit einem Volumen... mit einem Radius von 10^{83} Lichtjahren“ oder eine Zeit von „ungefähr 10^{243} Milliarden Jahren“ erforderlich seien.⁷ Da solche Räume oder Zeiten nicht zur Verfügung standen, schloß Wetter damals schulmeisterlich, sei die Theorie von der natürlichen Entstehung des Organischen aus dem Anorganischen „unannehmbar“.⁸ Eine ähnliche Aufrechnung bringt übrigens auch der Bischof Spilbeck in seiner bekannten Schmuggler-Schrift vor.⁹ Wenn aber in diesem Zusammenhang etwas „trostlos unwahrscheinlich“ ist, dann ist es die Richtigkeit der Voraussetzungen, die diesen Berechnungen stillschweigend zugrunde gelegt wurden. Georg Klaus hat bereits darauf hingewiesen, daß die Kombinationsmöglichkeiten der Elemente im Hinblick auf ein Proteinmolekül keineswegs gleichwertig sind, daß sich die ersten Proteinmoleküle über Zwischenstufen und nachweislich nicht schlagartig aus den vereinzelt Elementen entwickelt haben und daß damit die Voraussetzungen für die von Wetter und seinen Gefährten vorgebrachten Berechnungen absolut falsch sind.¹⁰ In diesem Sinne zeigen allein schon die Resultate der Versuche von Miller¹¹, wie biochemisch sachunkundig und absurd jene Wahrscheinlichkeitsberechnungen sind. Wetter hat es denn auch vorgezogen, in seiner Schrift über die Entstehung des Lebens auf dieses liebgewordene „Argument“ stillschweigend zu verzichten.

Indem Wetter nun die seinerzeit so gelobten „exakten Methoden der Mathematik“ unter den Tisch fallen läßt, verzichtet er auf das letzte Argument, mit dem die Kleriker der Theorie von der natürlichen Entstehung des Lebens auf der Erde in *biochemischer* Hinsicht zu begegnen versuchten. Wetters vorliegende Schrift argumentiert deshalb auch aus-

schließlich *philosophisch*. Der Jesuitenpater motiviert diese Beschränkung seiner Argumentation mit einem Hinweis auf die eigene Fachunkundigkeit: „Wir fühlen uns nicht berufen, diese Auseinandersetzung mit Oparin auf dem Boden biochemischer Facherörterungen zu führen“ (S. 63). Wetter nennt sich selbst einen „Nichtfachmann“ auf biochemischem Gebiet (S. 63/64). So nobel dieses Eingeständnis auch ist, es wäre wohl aufrichtiger gewesen, zuzugeben, daß auch die früheren Exkurse aufs biochemische Parkett unter Wetters Sachunkundigkeit gelitten haben und daß z. B. Georg Klaus Wetters Sachunkundigkeit früher bemerkt hat als Wetter selbst. Wahrscheinlich hat sich der Jesuit erst dann als biochemischer Nichtfachmann erkannt, als ihm die Ergebnisse des Moskauer Symposiums nahelegten, sich diplomatisch auf philosophische Positionen zurückzuziehen. Nun hat aber die leidige Wahrscheinlichkeitsberechnung auch eine philosophische Seite; und auf dem Umweg über diese philosophische Seite bekommen wir doch noch das direkte Eingeständnis Wetters, daß die von ihm seinerzeit vorgebrachten „exakt mathematischen“ Einwände von falschen Voraussetzungen ausgingen. Die Berechnungen unterschoben nämlich den Biochemikern und dialektischen Materialisten die These, daß die Kombination der beteiligten Elemente zu einem Proteinmolekül am Anfang absolut zufällig gewesen sei. Heute schreibt Wetter indes: „Diese vom Mechanismus doch wesentlich abweichende Position der sowjetischen Evolutionslehre wird leider in der polemischen Literatur nicht immer beachtet. Man wirft ihr oft vor, daß sie das Leben als Werk des Zufalls ansehe, was die Auseinandersetzung freilich (!) von vornherein fruchtlos macht“ (S. 52). Jetzt wissen wir, daß Wetters Buch über den dialektischen Materialismus zur „polemischen Literatur“ gerechnet werden muß und daß in ihm der Unterschied zwischen dem mechanischen und dem dialektischen Materialismus „leider“ „nicht immer beachtet“ worden ist.

Man würde allerdings Wetters Schrift nicht ganz gerecht, wollte man in ihr nur notgedrungene Eingeständnisse neothomistischer Fehleinschätzungen sehen. Die eigentliche Absicht, die der Starphilosoph der katholischen Kirche mit der vorliegenden Broschüre verfolgt, wird deutlich, wenn man seine derzeit vorgebrachten Einwände gegen die dialektisch-materialistischen Auffassungen von der Lebensentstehung betrachtet. Wetter schreibt in der ihm eigenen Art der Darstellung: „In der Bestimmung des Wesens des Lebens nimmt der dialektische Materialismus eine eigenartige Mittelstellung in dem berühmten Streit zwischen Mechanismus und Vitalismus ein“ (S. 12). Der dialektische

⁶ Vgl. ebenda. S. 507—509

⁷ Vgl. ebenda. S. 508

⁸ Vgl. ebenda. S. 505

⁹ Vgl. Otto Spilbeck: Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. Sieben Vorträge über Grenzfragen aus Physik und Biologie. Vierte Auflage, Berlin 1957 S. 137—139

¹⁰ Vgl. Georg Klaus: Jesuiten/Gott/Materie. Des Jesuitenpaters Wetter Revolte wider Vernunft und Wissenschaft. 2. Auflage. Berlin 1958. S. 236—240 und 359—360

¹¹ Vgl. S. L. Miller: Die Bildung organischer Verbindungen auf der primitiven Erde. In: Die Entstehung des Lebens auf der Erde. Referate — gehalten auf dem Internationalen Symposium... Berlin 1958. S. 137—150

Materialismus sei mit den mechanistischen Auffassungen, nach denen kein „prinzipieller Unterschied zwischen lebendiger und lebloser Materie besteht“ und das Leben als zufällige „Kombination von Atomen und Elementen auftrat“, unvereinbar. Wetter fährt dann wörtlich fort: „Und trotzdem lehnt dieser (der dialektische Materialismus, H. W.) auch die vitalistische Lösung ab, wonach zur Erklärung der spezifisch biologischen Gesetzmäßigkeiten in den Lebewesen ein neues Prinzip anzunehmen ist, wie immer dieses auch in den verschiedenen Richtungen des Vitalismus benannt werden mag, ‚Lebensprinzip‘, ‚Lebenskraft‘, ‚Entelechie‘, ‚Seele‘ u. ä.“ (S. 12). Der dialektische Materialismus lehne den Vitalismus deshalb ab, „weil er die Materie angeblich als etwas in sich ‚Träges‘ ansieht, das nur durch ein immaterielles Prinzip belebt werden kann. Zudem unterstellt der dialektische Materialismus dem Vitalismus irrtümlicherweise die Auffassung, daß dieses Lebensprinzip etwas Geistiges darstelle“ (S. 12/13). Diese Bemerkungen Wetters sind eine Sammlung von halben Wahrheiten und mithin von Unwahrheiten. Tatsächlich kann der dialektische Materialismus in der Mechanismus-Vitalismus-Alternative gar keine „Mittelstellung“ einnehmen, weil er diese Alternative nicht anerkennt, sondern als eine Scheinalternative nachgewiesen hat. Ferner kritisiert der dialektische Materialismus am Mechanismus in der Biologie nicht dessen Ablehnung „prinzipieller Unterschiede zwischen lebendiger und lebloser Materie“, sondern die mechanistische Ignorierung des *qualitativen* Unterschieds zwischen der anorganischen und organischen Bewegungsform der Materie. Das ist doch etwas anderes als Wetter bemerkt. Der Jesuit muß nämlich des finalistischen Dogmas wegen die Scheinalternative Mechanismus-Vitalismus aufrechterhalten, und deshalb versucht er mit amphibolischen Formulierungen, den dialektischen Materialismus doch noch in die Zwangsjacke jener Scheinalternative zu bringen. Deshalb schreibt Wetter vom dialektischen Materialismus, er würde mit dem Mechanismus unvereinbar sein und „trotzdem auch die vitalistische Lösung ablehnen“. Schließlich unterschlägt Wetter die Tatsache, daß der dialektische Materialismus den Vitalismus auch deshalb ablehnt, weil der Vitalismus die *Unerkennbarkeit* des ominösen „Lebensprinzips“ postuliert. Von Wetters Zweckklüge, diese vitalistischen „Lebensprinzipien“ etc. würden „irrtümlicherweise“ als geistige Prinzipien angesehen, sehen wir hier zunächst einmal ab.

Man fragt sich, was der Jesuit mit diesen Entstellungen der dialektisch-materialistischen Thesen erreichen will. Wetter möchte Oparin,

dem führenden Biochemiker, der sich zum dialektischen Materialismus bekennt, *finalistische Gesichtspunkte* unterschieben, um einerseits die moderne Biochemie vom dialektischen Materialismus trennen und für die klerikale Philosophie reklamieren zu können sowie andererseits den antiquierten Schöpfungsvorstellungen einen modernen, gefälligen Sinn unterlegen zu können. Aus diesem Grunde zitiert er eifrig und mehrfach Oparins Abgrenzungen von mechanistischen Auffassungen und zollt ihnen höchstes Lob (S. 9, 13, 14, 16, 17, 62), aber Oparins deutliche Abgrenzungen vom Vitalismus¹² unterschlägt er. Aus dem gleichen Grunde zitiert und lobt Wetter Oparins Hinweise auf die „Zweckmäßigkeit des Lebendigen“ (S. 13 bis 15, 58, 61, 62, 64, 70). Da er jedoch Oparins Abgrenzungen von vitalistischen und finalistischen Auffassungen unterschlägt, entsteht der Eindruck, Oparin denke in thomistischen Kategorien und sei deshalb inkonsequent. Wetter schreibt: „Interessanterweise läßt sich nun unschwer (!) zeigen, daß der dialektische Materialismus von seinen system-eigenen philosophischen Prinzipien aus logisch gezwungen wäre, eine derartige zweite Seinsschicht, die ausschließlich den biologischen Organismen eigen ist, anzunehmen, und die wir oben gewöhnlich mit dem Namen ‚Entelechie‘ bezeichneten“ (S. 59). Da steht es also wörtlich: Oparin müßte, wenn er schon kein Mechanist sein will, eben Vitalist, und zwar schlechtester Vitalist, eben thomistischer Finalist sein. Oparin müßte nach Wetter halt dem Jesuitenorden beitreten!

Es ist nur zu natürlich, daß Wetter seiner „unschweren“ Konstruktion zuliebe insbesondere die Dialektik des organischen Seins abstreiten und die dialektische Methode in der Biologie diffamieren möchte. Er richtet seinen Hauptangriff auf das dialektische Grundgesetz vom qualitativen Umschlagen angehäufte quantitativer Veränderungen und das Grundgesetz von der inneren dialektischen Widersprüchlichkeit aller Erscheinungen. Eingedenk der Tatsache, daß die Entstehung des Organischen aus dem Anorganischen eben ein dialektischer Sprung zu einer neuen Qualität, zu einer qualitativ neuen Bewegungsform der Materie ist und daß dieser dialektische Sprung alle vitalistischen Prinzipien (auch Wetters Final-, Erst- und Zweitursachen) als Spekulationen erweist, bemüht der Jesuit die kuriossten Einwände gegen das Gesetz vom qualitativen Sprung. Er kann nicht bestreiten, daß das Organische eine neue Qualität ist. Und so schreibt er dann: „Soll der dialektische Sprung die Entstehung des Lebens erklären, wie kommt es dann, daß der Sprung nach oben

¹² Vgl. etwa I. A. Oparin: Das Leben. Nachdruck aus der Großen Sowjet-Enzyklopädie. Berlin 1952. S. 6 bis 16

und nicht etwa nach unten führt, daß er, anstatt zur biologischen Form emporzuführen, uns nicht vom organischen Makromolekül zu einer ganz primitiven Organisationsform der Materie zurückwirft, etwa zu einem Stück Kohle oder einem Tropfen Wasser?" (S. 54). Man merkt es ganz deutlich, daß Wetter hier im Begriffe ist, den „Finalitätssprung“ zu erfinden. Der Jesuit meint: Wenn schon Sprünge stattfinden, dann müssen es aber zielstrebige Sprünge sein. Indes, Wetters geistreiche Frage spricht gegen ihn selbst. Es ist zwar absurd, von einem „Qualitätssprung nach unten“ zu sprechen — das dialektische Grundgesetz will ja doch neue Qualitäten und deren Entstehung erklären —, aber wenn wir diesen kuriosen Begriff einmal verwenden dürfen, dann kann man feststellen, daß in der Natur solche „Sprünge nach unten“ fortwährend vorkommen. Man muß an Wetter die Frage richten: Wie ist es mit der angeblichen Zielgerichtetheit der Organismen auf die Erhaltung des Organismus und der Art zu vereinbaren, daß tatsächlich unzählige Pflanzenarten ausgestorben sind und daß von ihnen heute tatsächlich nur noch „ein Stück Kohle“ übriggeblieben ist? Wetters „Finalitätssprung“ erweist sich bei näherem Hinsehen als ein sachunkundiger „Bocksprung“.

Wetter schreibt ferner: „Soll nämlich der dialektische ‚Sprung‘ mehr sein als ein Lückenbüßer, ... so müßte er das Auftreten des Neuen irgendwie aus seinen Ursachen heraus erklären, sei es auf der konkret-naturwissenschaftlichen Ebene aus den unmittelbaren Ursachen, sei es auf philosophischer Ebene durch Aufzeigen von tiefer liegenden, allgemeinen Seinszusammenhängen“ (S. 54). Um die „konkret-naturwissenschaftliche“ Erklärung der Entstehung der organischen Qualität ging es bekanntlich auf dem Moskauer Symposium, und der Fachkundige weiß, daß die dort gegebenen Erklärungen doch schon recht solide fundiert sind. Und was die „allgemeinen Seinszusammenhänge“ anbelangt, so dürfte es selbst Wetter nicht entgangen sein, daß die materialistische Dialektik die Qualitätssprünge weder nur konstatiert noch einem „höheren Wesen“ zuschreibt, sondern eben als Resultat angehäufter quantitativer Veränderungen der alten Qualität nachweist. Demnach ist der dialektische Sprung gemessen an Wetters Bedingungen eben kein „Lückenbüßer“. Noch düftiger als seine Bemerkungen zum Qualitätssprung sind allerdings Wetters Ausführungen über den dialektischen Widerspruch. Der Jesuit stellt die Frage nach der Triebkraft der Entwicklung der anorganischen Bewegungsform der Materie zu ihrer organischen Bewegungsform. Er wendet sich gegen die dialektisch-materialistische These, wonach die inneren Widersprüche der Erscheinungen deren

Entwicklung vorantreiben, mit den bemerkenswerten Worten: „Dies ist jedoch eine Flucht ins Irrationale. Der Widerspruch als solcher bedeutet ja nicht den Übergang eines bestimmten A (etwa eines Koazervattropfens) zu einem bestimmten B oder C (hier: lebenden Organismus), sondern den Übergang von A zur ganzen unendlich weiten Unbestimmtheit des Nicht-A (hier: irgend etwas vom Koazervattropfen Verschiedenes). Aus dem bloßen ‚Widerspruch‘, aus der reinen Negation den Übergang von einer Bestimmtheit zu einer anderen herleiten zu wollen, kommt einem grundsätzlichen Verzicht einer Erklärung gleich und ist ein Ausweichen ins Irrationale“ (S. 55). Man weiß in der Tat nicht, was man zu einem solchen Kauderwelsch von Unverstand und Suppenlogik sagen soll. Was der dialektische „Widerspruch als solcher“ bedeutet, ist dem Starphilosophen der Kleriker jedenfalls bis jetzt verborgen geblieben. Wetter kennt nur den *logischen* Widerspruch (A), und anstatt zuzugeben, daß der dialektische Widerspruch (Nicht-A) für ihn deshalb etwas „unendlich Unbestimmtes“ ist, setzt er abwechselnd (A) für (Nicht-A) oder (Nicht-A) für (A). Im Sprachgebrauch der Logik nennt man das eine Begriffsunterschiebung und rechnet es als elementaren Fehler an.

Daß Wetter das Wesen des dialektischen Widerstreits in den Dingen nicht begriffen hat, geht auch aus seiner Kritik an Oparins angeblicher „Vorverlegung der Zuchtwahl in anorganische Bereiche“ hervor. Er meint, Oparins Blick sei „einseitig auf das Schicksal der ‚gelungenen‘ Fälle und die günstigen Bedingungen fixiert. Er vernachlässigt die Untersuchung des weiteren Schicksals der mißlungenen Fälle; eher ist er geneigt, in ihnen ein bereits hochorganisiertes Ausgangsmaterial zu sehen, das die Neubildung ‚gelungener‘ Fälle begünstigt. Es ließe sich jedoch auch denken, daß sie in irgendeiner anderen Hinsicht die Neubildung günstiger Fälle eher erschwerten.... In dieser Sicht ruft die Oparinsche Konzeption von der ‚natürlichen Zuchtwahl, das Bedenken hervor, daß in ihr offenbar der zu bewirkende Effekt (die ‚Zweckmäßigkeit‘ in den Organismen) die Kraft der Ursache (Zuchtwahl) übersteigt.... Die Zuchtwahl wirkt ja blind, was sie von sich aus leistet, ist etwas rein Negatives: Die Vernichtung gewisser Organisationsformen.... Wie kann von einer Zweckmäßigkeit die Rede sein, wenn kein Zwecksetzendes vorhanden ist?“ (S. 63/64). Zunächst einmal: Oparin will die Bedingungen der Lebensentstehung erforschen und nicht die Bedingungen, unter denen das Leben nicht entstehen konnte. Ferner: Oparin befaßt sich auch mit den „weniger gelungenen“ Fällen, indem er nachweist, daß das weniger angepaßte Ureiweiß dem

besser angepaßten entwicklungs-förderlich war. Es kommt nicht darauf an, was sich alles „denken läßt“, sondern was tatsächlich möglich ist. Niemand hat behauptet, daß die Zuchtwahl für die Entwicklung sowohl des ersten Lebens als auch der höheren Organismen die *einzige* Ursache ist. Hinzu kommt die Variabilität allen Lebens als weitere Ursache. Der dialektische Widerstreit von Variationen und Auslese bewirkt die organische Entwicklung. Da ist weder ein Mißverhältnis zwischen Ursache und Wirkung, noch bleibt da Raum für Wetters Finalursachen. Die Tatsache, daß die Zuchtwahl zunächst ein negatives Prinzip ist, schließt Finalursachen absolut aus. Und schließlich: Wetters Frage nach der Möglichkeit des Zweckmäßigen ohne einen „Zwecksetzenden“ enthält wiederum eine Begriffsunterschiebung. Organische „Zweckmäßigkeit“ ist ein schlechterer Ausdruck für „Angepaßtheit“. Angepaßt *a'*er sind die Organismen insofern und soweit, wie sie äußere und innere Lebensbedingungen einregulieren können. Diese Selbstregulation der Organismen beruht auf dem Rückkoppelungscharakter des Stoffwechsels, sie ist ein fortwährendes Überwinden entgegengesetzter Stoffwechselstendenzen und insofern Ausdruck der inneren dialektischen Widersprüchlichkeit des Lebensgeschehens. Deshalb bedarf die sogenannte organische „Zweckmäßigkeit“ nicht nur keines „Zwecksetzenden“, keiner „Finalursache“, keiner „Entelechie“ und keines „höheren Wesens“, sondern sie widerspricht auch diesen spekulativen Prinzipien. Im übrigen zeigt die Auslese, daß die organische Angepaßtheit immer relativ ist. Kann nämlich der Stoffwechsel bestimmte Bedingungen nicht rückkoppelnd einregulieren, dann ist der spezifische innere Widerstreit des Organischen aufgehoben und der betreffende Organismus geht zugrunde. Deshalb kann Oparin auch mit Fug und Recht bereits dann von Zuchtwahl sprechen, wenn Systeme vorliegen, die über einige für ihre Existenz notwendige korrelative Bezüge verfügen. Von einem „Rückfall auf die Position des Mechanismus“ (S. 64) kann Wetter in diesem Zusammenhang schon deshalb nicht reden, weil ja der Mechanismus die spezifische innere Widersprüchlichkeit des Organischen noch gar nicht sah.

Die mechanistisch-vitalistische Scheinalternative kann heute einfach nicht mehr aufrechterhalten werden. Auch Wetter hat es nicht vermocht, die modernen Theorien über die Ent-

stehung des Lebens entweder als mechanistisch zu verleumden oder als insgeheim vitalistisch nachzuweisen. Es wäre allerdings interessant gewesen, wenn Wetter einmal die modernen Ergebnisse und Theorien mit dem Schöpfungsmythos konfrontiert hätte. Es sieht so aus, als ob Wetter mit seiner Broschüre eine unausgesprochene Nebenabsicht verfolge, die Absicht nämlich, für sein *gebildetes* Publikum die fatale mosaische Theorie von der Lebensschöpfung in eine „modernere“, gleichsam deistisch anmutende Theorie von der Lebensentstehung umzudeuten, nach der das Leben infolge „göttlicher Zweitursachen“ sozusagen „halbnatürlich“ auf der Erde aus dem Anorganischen hervorgegangen ist. Diese Version von der Schöpfung des Lebens gäbe Wetter wenigstens noch für eine Weile die Möglichkeit, mit der modernen Biochemie zu kokettieren. Aber der Jesuitenpater hütet sich wohl, diese Version offen zu Papier zu bringen; denn sie brächte ihn sofort in einen peinlichen Gegensatz zu den unabänderlichen Dogmen seiner Kirche und seines Ordens. Und andererseits schafft diese Version auch nicht den Widerspruch zwischen der modernen Wissenschaft und dem klerikalen Weltbild aus der Welt. Wetter weiß das und baut am Ende seiner Schrift den weiteren Entdeckungen der Biochemie vor: „Wenn nämlich das Leben . . . ein Mehr gegenüber diesen (physikalisch-chemischen, H. W.) Prozessen aufzuweisen hat, dann ist auch das Leben in seiner Entstehung nicht erklärt, wenn auch die ganzen physikalisch-chemischen Prozesse lückenlos nachvollzogen werden, die dem Entstehen des ersten Organismus vorausgingen“ (S. 71). Das ist entweder eine Beteuerung für die Zukunft oder eine Absicherung vor weiteren naturwissenschaftlichen Entdeckungen. Ein Gesinnungs- und Leidensgefährte Wetters war in dieser Hinsicht noch vorsichtiger: Er schrieb, der dialektische Materialismus sei erst dann bewiesen, wenn es den Biochemikern gelingen würde, in der Retorte Leben zu erzeugen, das sich dann selbständig nach dem Beispiel der phylogenetischen Entwicklung zum Menschen hin entwickeln würde!¹³ Wie man sieht: „Was an der Haltung beider Kirchen auffällt, ist ihre herabhängende Zunge. Atemlos jappend laufen sie hinter der Zeit her . . .“

Harald Wessel (Berlin)

¹³ Vgl. H. Frieling: Der neue wissenschaftliche Atheismus. In: Natur und Kultur. Heft 2/1958

W. JERMILOW

Menschen aus Fleisch und Blut

384 Seiten, Ganzleinen 15,— DM

Die Kunst der Menschendarstellung in der fortschrittlichen russischen Literatur und in der Sowjetliteratur untersucht der bekannte sowjetische Literaturhistoriker W. Jermilow in den Werken von Puschkin, Nekrassow, Gogol, Dostojewski, Tschechow, Gorki, Majakowski, Makarenko und anderen Dichtern seines Landes. Die eingehende Analyse von Dostojewskis Schaffen kann als Höhepunkt dieses Bandes gelten.

Der Wert des Buches besteht vor allem in zahlreichen Einzeluntersuchungen, in denen Jermilow die literarischen Gestalten immer an dem Maßstab mißt, ob es Menschen aus Fleisch und Blut sind. Der Schablone und Schönfärberei wird der Platz in der Kunst verweigert. Jermilow bedient sich einer anschaulichen, allgemein verständlichen Schreibweise, der jede trockene, sich gelehrt gebende Sprache fremd ist. Dadurch ist dieser Band nicht nur dem begrenzten Kreis von Literaturwissenschaftlern zugänglich, sondern wird zugleich für jeden Interessenten ein willkommener Helfer bei der Lektüre und beim Verstehen der russischen und sowjetischen Literatur sein.

HENSCHELVERLAG KUNST UND GESELLSCHAFT • BERLIN

Grundlagen der allgemeinen Psychologie

S. L. RUBINSTEIN

Das Buch „Grundlagen der allgemeinen Psychologie“ ist ein Standardwerk der sowjetischen Psychologie. Prof. S. L. Rubinstein gibt eine marxistisch-leninistische Darstellung der allgemeinen Psychologie und setzt sich sehr differenziert mit den bürgerlichen Auffassungen zu den allgemeinen und speziellen Fragen dieser Wissenschaft auseinander. Sein Werk vermittelt eine geschlossene Darstellung der Dialektik der psychischen Erscheinungen.

Drei Fragenkomplexe haben ihn, wie er selbst in seinem Vorwort betont, besonders beschäftigt: das Problem der Entwicklung des Psychischen, insbesondere der des Bewußtseins, das Verhältnis von objektiver Realität und Bewußtsein sowie das Problem der Überwindung des abstrakten Funktionalismus in der Psychologie und der Untersuchung des Psychischen in der konkreten Tätigkeit.

Die gründliche Auseinandersetzung mit diesem Werk ist eine wesentliche Voraussetzung für die Erarbeitung des marxistischen Standpunktes in der psychologischen Lehre und Forschung und die Grundlage für die Weiterentwicklung der psychologischen Theorie — besonders aber der pädagogischen Psychologie.

862 Seiten, Halbleinen mit Schutzumschlag, Bestell-Nr. 24 023, 17,-DM



VOLK UND WISSEN VERLAG BERLIN